
مذاهب وشخصيات
فلاسفة وجوديون
تأليف
فؤاد كامل عبد العزيز

مذاهب وشخصيات

فلاسفة وجوديون

تأليف
فؤاد كامل عبد العزيز

مقدمة

يخطىء من يعتقد أن هناك مذهبا قائما بذاته يسمى « الوجودية » اذ لا وجود لغير «وجوديات» مختلفة تشترك فى بعض العناصر ، وتسمى بأسماء الفلاسفة الذين ابتدعوها . فهناك وجودية « كير كجورد » ووجودية « نيتشه » ووجودية «هيدجر» ووجودية «يسبرز» ووجودية «مارسل» ... الى آخر هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا من « الوجود » بمعنى أو بآخر محور تفكيرهم ومدار تأملهم وعصب تحليلهم .

ومن هؤلاء الفلاسفة من يذهب الى القول بأن «الوجودية» معرفة هى فى الواقع قضاء مبرم على الوجود ، لأنها كلمة عامة مجردة تحمل طابع المذهب . ولقد قامت فلسفة الوجود أصلا للقضاء على المذهب (système) فى الفكر الفلسفى ورفعت منذ البداية لواء الثورة على كل تعميم وتجريد .

ويخطىء أيضا من يظن ان الفلسفات الوجودية قد ظهرت بين يوم وليلة ، وانها بدعة شيطانية كغيرها من البدع لا تلبث أن تنتشر ويتحدث الناس بأمرها لما فيها من غرابة وطرافة وخروج على المألوف دون أن تكون لها مقدمات سابقة أو تمهيد طويل ، أو منابع قديمة . والواقع أن التفكير الوجودى حلقة من سلسلة التفكير الانسانى سبقته حلقات أخرى ومهدت لقيامه عوامل ومقدمات كثيرة .

ومن المؤرخين من يلتمس أصول الفكر الوجودى فى التوراة والانجيل، فالانبياء الذين كانوا شهودا على أفكارهم والذين حيوا عقيدتهم واعتقدوا حياتهم ، هؤلاء جميعا وجوديون وان لم يكونوا فلاسفة ، بل انهم وجوديون لأنهم لم يتفلسفوا ولم يحاولوا اثبات شيء عن طريق البرهان العقلى والقياس المنطقى ، حتى وجود الله نفسه لم يحرصوا على اثباته بالأدلة والأقيسة المنطقية . فماذا فعلوا اذن ؟ لقد حملوا الى الانسانية مجموعة من الحقائق العينية التاريخية التى تدور كلها حول أصل الانسان وحاضره ومصيره ... وبالاختصار لقد حملوا الى الانسانية « رسالة » معينة هى الاتصال بالله اتصالا شخصيا مباشرا فى محاولة للخلاص وليس فى هذا كله تصورات مجردة أو معرفة خالصة أو منهج عقلى .

وقبل هؤلاء الأنبياء كان سقراط الفيلسوف اليونانى الذى ظل طوال حياته يحاور الناس فى الأسواق حول معان تمس حياتهم فى الصميم والذى جعل لنفسه شعارا هذه الكلمة الحية النابضة « اعرف نفسك بنفسك » ، ثم تلاه الفلاسفة الرواقيون الذين حاولوا السيطرة على نفوسهم عن طريق كبح شهواتهم ورياضتها والتحكم فى نهاية الأمر

فى مصائرهم ، واننا لنجد عند « القديس اغسطين » وهو من اباء الكنيسة المسيحية عناصر يمكن أن تعد بذورا وجودية مثل العبارة التى اتخذها شعارا حينما يناجي الله بقوله « أن اعرف نفسى وأن أعرفك » أو حينما يقول « تظل أفئدتنا قلقة حتى تستريح فى الله » وهذه العبارة تلخص كتاب « الاعترافات » الذى الفه القديس أغسطين لوصف السبيل الشاق الذى أفضى به الى الله ، فالقلق هو الدافع والمحرك الأول فى هذا الطريق الالهى الطويل ، كما انه يعبر عن أعمق حالات الطبيعة الانسانية وهى حالة الشقاء البالغ التى يستشعرها انسان ضال لم يهتد بعد الى الله . وهذه نغمة عزفها الفلاسفة الوجوديون جميعا دون استثناء ونعنى بها نغمة « القلق » .

ونستطيع أن نلمح فى «باسكال» و «بلوندل» الفرنسيين تابعين لهذا الفكر الأغسطينى ، وأصلين مباشرين للحركة الوجودية فى فرنسا ؛ فكلاهما حاول الكشف عن طبيعة الانسان وعن سر وجوده ، وكلاهما كان يعتقد أننا رغم وجودنا فى هذا العالم دون ارادة منا مسئولون عن مصائرنا ، واننا جميعا نبحث عن السعادة دون أن نعثر عليها حتى يتلقفنا الموت ، وكلاهما كان يبحث عن معنى « الوجود الانسانى » .

ولكن ما هى العناصر المشتركة والسمات العامة التى تجعلنا نضم عددا من المفكرين داخل اطار واحد « هو اطار الفلاسفة الوجوديين » ؟ والمشكلة فى صورة أوضح هى : كيف نميز الفيلسوف الوجودى عن غيره من الفلاسفة ؟

اننا نجد عامة أن تاريخ الفكر يتأرجح بين تيارين عظيمين : أحدهما يرى أن العقل الانسانى قادر على تفسير كل شىء ، وأنه يستطيع اخضاع الظواهر جميعا لمنطق قاس لا يرحم ، والى هذا التيار تنتسب المذاهب العقلية systèmes rationnels والمثل الأعلى لهذه المذاهب هو العلم الرياضى أو المنطق ، فتحاول هذه المذاهب أن تستنبط قضاياها من مقدمات ثابتة ، وأن يسلمها الاستنتاج الى استنتاج غيره ، وهكذا الى ما لا نهاية ، وهى تبتعد فى هذه الحركة قدر الامكان عن المؤثرات الشخصية والعوامل الذاتية والمميزات الفردية .

أما التيار الآخر فعلى العكس من ذلك ، يتهم قدرة العقل على هذا التفسير الشامل ، ويرتبط بالتجربة وحدها محاولا تسجيلها ووصفها كما هى فى أمانة ودقة ، والى هذا التيار تنتسب المذاهب التجريبية «Les systèmes empiriques» وبين هذين التيارين مذاهب تأخذ من هذا وذاك بنصيب قل أو كثر .

وليس من شك أن هذين الاتجاهين يشبعان كوامن الطبيعة الانسانية الى حد كبير ، وكلنا يحاول فى لحظات تأمله الفكرى أن يجد تفسيرا معقولا لهذا الخليط غير المتجانس من التجارب المتباينة المتنافرة، وقد يهتدى فى هذه المحاولة الى تفسير أو آخر ، وان أعجزته الحيلة وضاقت به السبل ، اكتفى بالتجربة الراهنة واستسلم للواقع ، وقنع فى نهاية الأمر بالنظر الى الظواهر يتلو بعضها بعضا كالشريط السينمائى

دون محاولة للتعليل أو التحليل . ومن الناس من يحرص على اعتناق مذهب من المذاهب رغم ما يقدمه الواقع من دحض لهذا المذهب وذلك لما يمنحه الاهتداء الى مذهب ــ ايا كان ــ من استقرار وطمأنينة وراحة بال .

وقد نشأت الفلسفات الوجودية فى العصر الحديث كرد فعل عنيف ضد المذاهب العقلية بوجه عام ، ومذهب «هيجل» بوجه خاص، وهو المذهب الذى تصل فيه النزعة العقلية الى ذروتها ، وتتخذ أكمل صورة لها فى تاريخ الفكر الانسانى ، وهذه الثورة على «هيجل» هى القاسم المشترك الاعظم بين الفلاسفة الوجوديين بحيث نستطيع أن نحدد السمات الوجودية العامة ابتداء من هذه الثورة على «هيجل» . فلا بد اذن من فكرة عابرة عن مذهب «هيجل» .

ورث «هيجل» عن «أفلاطون» و «اسبنوزا» رغبة قوية فى البحث عن ماهية الاشياء أو عما هو ثابت خالد دائم فى الوجود ، والوصول الى حقيقة شاملة صالحة لكل زمان ومكان ، والارتفاع فوق كل تحول وصيرورة فى الكون متوسلا فى هذا الارتفاع بالعقل وحده. وكان «هيجل» يعتقد اعتقادا جازما فى وجود عقل مطلق ، وأن كل ما فى الوجود يرتبط ارتباطا منطقيا ، فكل فكرة من أفكارنا وكل لمحة من مشاعرنا لا معنى لها الا لأنها ترتبط بشخصياتنا ، وهذه لا معنى لها الا فى داخل الدولة ، والدولة لا معنى لها اذا لم تتخذ وضعها الخاص بها داخل اطار التاريخ الانسانى ، والتاريخ الانسانى ليس له معنى الا داخل اطار الفكرة المطلقة أو الله كما يتصوره « هيجل » ، وعلى ذلك لا نستطيع أن نفهم شيئا مما يختلج فى نفوسنا الا بالرجوع الى هذه الاطارات جميعا ، والتى يحتوى بعضها البعض الآخر . فمن الفكرة العابرة الى الشخصية الفردية الى المجتمع والدولة والنوع الانسانى وأخيرا الى الروح المطلقة أو الله .

وعلى هذه الفلسفة ثار « كيركجورد » ثار ثورة عنيفة فأقام الذاتية «subjectivité» مكان الموضوعية «objectivité» ومعنى «الذاتية» عند كير كجورد أننا نستطيع بقوة العاطفة وقوة الشهوة فى الوصول الى حقيقة وجودنا أن نصل الى هذه الحقيقة . «وكير كجورد» يرفض أن يكون فقرة فى نسق عام شامل للوجود ، فيقول ردا على هيجل « تستطيع أن تقول كل ما تريد ، ولكننى لست مرحلة منطقية فى مذهبك ، أنا موجود ، وأنا حر ، وأنا فرد ولست تصورا ، ولا تستطيع اية فكرة مجردة أن تعبر عن شخصيتى وأن تعرف ماضى وحاضرى وعلى الأخص مستقبلى ، وأن تستنفد امكانياتى . . . ولا يستطيع أى قياس أن يفسرنى أنا أو حياتى أو الاختيارات التى أقوم بها ، أو أن تعلل مولدى ومماتى ، ومن ثم فان أفضل ما تفعله الفلسفة هو أن تدع ادعاءاتها المجنونة لتفسير العالم تفسيرا معقولا ، وأن تركز اهتمامها على الانسان ، فتصف الوجود الانسانى كما هو . . هذا وحده هو المهم أما الباقى فعبث » .

فاذا أردنا اذن أن نضع أيدينا على عنصر مشترك فى الفلسفات

الوجودية لم نجد فى بداية الامر غير عناصر سلبية هى : رفض كل فكر موضوعي منطقي مجرد ، ورفض لكل مذهب عقلي يرمى الى تفسير الكون تفسيرا شاملا .

أما من الناحية الايجابية فاننا نجد من العسير علينا حقا أن نقدم « للوجودية » تعريفا مانعا جامعا كما يقول المناطقة .. فهل الوجودية نزعة الى تاليف فلسفة «ذاتية» كما رأينا ذلك عند كير كجورد ؟ ولكن أين نضع فلسفة هيدجر وسارتر من هـذه النزعة ؟ ان «بردياثيف» و «يسبرز» وهما فيلسوفان وجوديان يتهمان «هيدجر» و «سارتر» بأنهما يحاولان انشاء « علم للوجود » «Ontologie» وبذلك يصبح الوجود موضوعا للفكر ، وهو ما تأباه الفلسفة الوجودية كل الاباء .

هل الفلسفة الوجودية نزعة تتخذ من الوجود الانسانى محورا للدراسة والبحث ؟ ليس من شك أن الفلاسفة جميعا اتخذوا من الانسان موضوعا للدراسة والبحث ، ولكن هل يكفى هـذا لكى يكون الفيلسوف وجوديا ؟

الاختلاف بين الفلسفة القديمة والفلسفة الوجودية هو انالانسان فى الاولى موضوع علم ، بينما نجده فى الاخرى موضوع تجربة . ونقطة البداية فى الفلسفات الوجودية هى دائما التجربة العينية الحية التى يعانيها الانسان مباشرة بينما قد يكون فى الفلسفات الاخرى نهايةالبحث بعد تمهيد طويل فى البحث عن الله أو الوجود أو الكون أو المجتمع أو قوانين الحياة والطبيعة ... الخ .

وفضلا عن ذلك فان الفلسفة الوجودية تحاول أن تعرض سياق تفكيرها فى جوه الاصيل النابض بالحياة ، ولهـذا كانت الروايات والمسرحيات واليوميات التى كتبها الفلاسفة الوجوديون أبلغ تعبير عن الفكر الوجودى .

نستطيع اذن أن نسمى « فلسفة وجودية » كل مجهود يبذله الفكر العينى الوصفى ليجعل من الانسان محورا له ، فى مقابل التفكير المجرد الذى يتسلسل وفقا للمنطق ويؤلف نسقا من الافكار يشمل الكون كله فى تفسير متلاحم ، واذا أردنا الدقة نقول ان التفكير المجرد يهتم بالانسان كعنصر من عناصر الكون ، وأن ينظر اليه من وجهة نظر موضوعية صرفة ، بينما يرتبط الفكر الوجودى ارتباطا أساسيا رئيسيا بالانسان محاولا الكشف عن سره من وجهة نظر ذاتية صرفة وباعتباره فردا له وجوده الخاص .

فهناك اذن اتفاق بين الفلسفات الوجودية من ناحية الموضوع وهذا الموضوع هو الوجود الانسانى فى واقعه العينى الملموس ، واتفاق آخر من ناحية المنهج وهو التجربة المباشرة التى تستحيل الى وصف تحليلى .

غير أننا نستطيع أن نقسم الفلسفات الوجودية الى تيارين متعارضين داخل جنس واحد فنقول ان هناك وجودية مؤمنة ووجودية ملحدة ومحك الاختلاف هنا هو موقف الفيلسوف الوجودى تجاه الله -

الموقف الأول يضع الانسان فى علاقة مباشرة مع الله . ويتخذ هذا الموقف كل من « كير كجورد » و « يسبرز » و « مارسل » ،والموقف الثاني يرى الانسان وحده في عزلة تامة ، ويتخذ هذا الموقف « نيتشه » و «هيدجر» و «سارتر» .

ولكننا نستطيع من وجهة أخرى أن نرى فى الفلسفات الوجودية تيارين متعارضين تقريبا ، وهذا هو التقسيم الذى نرضاه لأنه أعمق فى الخلاف وأبعد فى التباين .

أما التيار الاول فيمثله « كير كجورد » و« يسبرز » . ويعتقد كلاهما أن التحليل الوجودى لا يقودنا الى حقيقة كلية شاملة. والتجربة التى يعانيها الانسان لا يمكن التعبير عنها لانها أبعد ماتكون عن الشمول والتعميم ، والوجود الحقيقى هو «الصمت» حتى بالنسبة الى أنفسنا. وتتخذ هذه الفلسفة شعارا كلمة أحد آباء الكنيسة اذ يقول « اننا لا نقول أشياء عظيمة وانما نحياها » .

أما التيار الثانى فيمثله «هيدجر» و «سارتر» ، اذ يريد كل منهما اقامة علم الوجود «Ontologie» . أما كيف أصبحت هذه المحاولة ممكنة فهذا ما تفسره فلسفة ادموند هسرل الفيلسوف الألمانى الكبير (١) فبغير هذه الفلسفة الظاهرية كما يسميها «هسرل» لم يكن من الممكن أن تقوم فلسفة «هيدجر» أو «سارتر» .. وهسرل هو الذى جعل من الفكر الوجودى « مذهبا » بالمعنى الهيجلى القديم برغم أنه لم يكن هو نفسه وجوديا لأنه يصدر عن أصول أخرى غير أصول الفلسفة الوجودية فهو من تلاميذ «ديكارت» و «كانت» .

ولقد كانت نقطة البداية فى فلسفة «هسرل» هى مشكلة الصلة بين العالم الداخلى أو عالم الذات ، وبين العالم الخارجى أو عالم الموضوع وهذه الفلسفة تستهدى النتائج التى وصل اليها «كانت» بتقسيمه المعروف للكون الى « عالم الظواهر » و « عالم الشىء فى ذاته » ، والعالم الاول هو وحده الذى نستطيع معرفته وقد سار تلاميذ «كانت» فى هذا الطريق الى أبعد مداه وخاصة «هيجل» . فرفضوا فكرة « عالم الشىء فى ذاته» وأكدوا أن لاوجود لغير أفكارنا عن الظواهر . فالوجود هو الفكر والفكر هو الوجود .

والمذهب الظاهرى كما نادى به « هسرل » هو محاولة لدراسة

---

(١) ولد هسرل سنة ١٨٥٩ . وكان طوال حياته استاذا جامعيا. وقد بدأ بالتدريس فى جامعة «جوتنجن» الالمانية ، ثم فى جامعة «فريبورج برسجاو» ، حيث شغل فيها منصب العميد ، وأقصاه الحكم النازى عن هذا المنصب ، فالتجأ الى سويسرا حيث ظل بها الى أن مات سنة ١٩٣٦ . ولم يترك هسرل مؤلفات عديدة ولكن المؤلفات التى تركها غاية فى العمق والتعقيد ومنها « أبحاث منطقية » و « تأملات ديكارتية » و « الفلسفة كعلم مضبوط » و « أفكار عن الظاهرية الخالصة والفلسفة الظاهرية » .

الظواهر كما نعانيها فى تجاربنا الداخلية المباشرة دراسة وصفية للوصول الى ما هو أبعد من الظاهرة نفسها أو بمعنى أدق للوصول الى « ماهية الظاهرة » أو الظواهر النفسية عامة وبلوغ بعض الحقائق الثابتة عن الشعور .

و «هسرل» لايهتم بمشكلة الروح أو الشيء فى ذاته أو بالمشاكل التقليدية فى الفلسفة وانما يضعها «بين الاقواس» «entre parenthèses» وهذا ما يسميه بالتوقف «époché» عن حل هذه المشاكل اعتقادا منه أنها تعوق تقدم الفلسفة ، والأولى بالفلسفة أن تهتم بما يقع فى حسنا الداخلى من تجارب مباشرة نستطيع أن نلمسها ، وأن نخضعها للتشريح وهو يذكرنا هاهنا بالشك الديكارتى . والمحور الذى تدورحوله فلسفة هسرل هو « الأنا » أو الذات المفكرة بنوع خاص ففلسفة « هسرل » «انعكاسية» بمعنى أنها تفكير عن التفكير أو هى فلسفة استنباطية يحاول فيها الفيلسوف أن يسبر غور تفكيره ليصل الى ماهيته ومن هذا الاستبطان يخرج هسرل ببعض « التركيبات » «structures» للنشاط الفكرى أو الشعورى كتركيب الادراك والذاكرة والتذكر .. الخ ، وهذه التركيبات يسميها هسرل بالماهيات «essences» ولكنها تختلف عن الماهيات كما يفهمها الفلاسفة القدماء اختلافا تاما فهى ماهيات لا تقوم بذاتها أو فى عالم منفصل كما يذهب الى ذلك أفلاطون مثلا أو هى نماذج مثالية عن أشياء ممكنة ... هى ليست بشيء من ذلك عند « هسرل » وانما هى معطيات واقعية تنتج عن اصطدام الشعور الذاتى بالاشياء الخارجية ، ولكنها مع ذلك عامة كلية ، ونبلغها عن طريق المعاناة المباشرة ، أو مايسميه هسرل «بالاحالة الصورية» ولا نبلغها عن طريق المقارنة .

ويصل «هسرل» من هذه الدراسة المتعمقة للشعور الذاتى الى ان التركيب الاساسى لهذا الشعور هو أنه يحيل دائما الى شيء غيره ، فالشعور دائما شعور بشيء ما ، ولا مجال للقول مع ديكارت «أنا أفكر» فحسب ، والأصح أن أكمل هذه العبارة قائلا : « أنا أفكر فى شيء ما » وموضوع الفكر شيء مباشر كالفكر نفسه ، ولا وجود لفكر دون موضوع أو دون شيء يختلف عن طبيعة الفكر نفسه .

وسنرى حينما نعرض لفلسفة كل من «هيدجر» و «سارتر» كيف اتخذ كل منهما نتائج هذه الدراسة مقدمات لفلسفتيهما .

هذا عن المؤثرات الفلسفية ، أما المؤثرات التاريخية التى كانت سببا فى ذيوع الوجودية وانتشارها فى العصر الحديث ، فأهمها الحروب العالمية الاخيرة ، وما أصابت الانسان من محن وفظائع وأزمات ، وما أشاعته فى نفسه من عدم الاستقرار وما يتفرع عنه من قلق وحيرة وشكوك .

كان لهذا كله أثر واضح فى اندفاع الانسان نحو التفكير فى مصيره وانصرافه عن التفكير المجرد ، والتصورات الجوفاء التى لا تمس حياته فى الصميم ، وجعلته المصائب والمحن أكثر تلهفا على البحث عن مذاهب

ترتبط بالحيــاة وبالواقع اليومى وترشــده الى المسالك العملية التى يستطيع أن يسلكها فى حياته ، وأرغمته على العودة الى نفسه والتشكك فى القيم التقليدية التى عرفها من قديم ، وكأنما اقتلعت الحروب كل ما كان يرتديه « الانسان » من ثياب زائفة ، وتقاليد بالية لا قيمة لها ، فأخذ يبحث عن معنى جديد للحياة لم يكن لها من قبل ، وشرع يطلب حلولا جديدة للمشاكل التى تعترض سبيله فى الحياة .

وسنحاول أن نعرض فى هذا الكتاب ست وجوديات حاولت أن تقدم هذه الحلول الجديدة . وسواء نجحت هذه الوجوديات أو فشلت فى تقديم هذه الحلول فانها على كل حال خطوات فى الطريق الذى يمكن أن يقود الانسان الى نفسه ٠

كيركجورد

(١٨١٣ - ١٨٥٥)

الوجودى الحق هو ذلك الذى يستمد فلسفته من حياته ، و« كير كجورد » من هذه الناحية وجودى من الطراز الأول ، فقد دارت فلسفته كلها حول موضوعات الخطيئة والحرية والحب والزواج والندم والتفكير والغواية والمصير ـ ذلك لانه عانى هذه المشاكل جميعا معاناة عنيفة حية نابضة ، لم يفترضها افتراضا ولم يخلقها خلقا ولم يبحث فيها بحثا أكاديميا مجردا خاليا من الهم والقلق ، وانما كانت هذه المشاكل بالنسبة اليه مسائل حياة أو موت ، وكان لا بد له أن يقطع فيها برأى ليتخذ سلوكا معينا فى الحياة وفى علاقاته بالآخرين ، ولذلك كان لابد لنا من أن نفهم الاحداث التى مرت بحياته قبل أن نتعرض لتحليل فلسفته .

ولا يستطيع المرء أن يتحدث عن طفولة « كير كجورد » دون أن ينتابه شعور عميق بالعطف والرثاء . فقد ولد كير كجورد سنة ١٨١٣ من أب أثقلت ضميره خطايا وآثام عديدة واستبدت به شهوة هائلة الى الاعتراف بهذه الخطايا والآثام . وكان الشعور الدينى قد بلغ عنده مبلغا كبيرا من الهوس والحمق بحيث كان يتحدث الى طفله البرىء حديثا متصلا عن الخطيئة والتكفير والندم مما أرهق نفسية الطفل الساذج وقتل فى نفسه كل تلقائية ومرح ووضع فى رأسه أفكارا غامضة عن هذه المعانى جميعا ويقول « كير كجورد » عن هذه الفترة من حياته : « ان أبى كان ينسى الفارق الكبير بين الطفل وبينه ، وينسى أن الطفل برىء ومن ثم لا يستطيع الا أن يسىء الفهم » . وكان يشبه نفسه وما يناله من وطأة هذه الافكار بجواد مشدود الى عربة ثقيلة تجعله يلهث وينكفىء على وجهه فى النهاية .

وهكذا نشأ « كير كجورد » نشأة حمقاء كما كان يسميها ، وبدلا من أن يظفر من أبيه بالمعاملة التى يظفر بها الأطفال عادة فى مثل سنه اعتبره أبوه منذ البداية شيخا كبيرا ، فلم يعرف « كير كجورد » معنى للطفولة وكأنه لم يمر بهذه المرحلة من عمره .

وكان طبيعيا أن تحدث هذه التقوى الكئيبة المرهقة أثرا عكسيا على نفسية الطفل الغضة الرقيقة ، اذ دفعته الى الاعتقاد بأن الدين لا يستطيع أن يجلب للانسان السعادة وراحة الضمير . وكيف لايعتقد ذلك وهو يرى أباه فى أحزان وآلام متصلة رغم تقواه وشدة تعلقه بالدين ؟

وكانت هذه الطفولة المسنة سببا للكآبة العميقة التى خيمت على حياة « كير كجورد » كالسحابة الجهمة منذ مولده حتى وفاته .

غير أن طبيعة كير كجورد المزدوجة أبت عليه أن يستسلم لهذه الكآبة فكان يخفيها تحت ستار أنيق من المرح والخفة والثرثرة حتى لا يكتشف أحد مأساته الداخلية الدامية .

وفضلا عن ذلك فان وقوفه من دين أبيه موقف المتشكك تركه فريسة لحيرة رائعة لا يعرف فيها حدود ذاته ··· والفى في نفسه فراغا هائلا لا يدرى كيف يملؤه ، ولم يجد مفرا فى نهاية الأمر من الانغماس فى الرذيلة الى أذنيه ، لعله يملأ هذا الفراغ الذى خلفه الافتقار الى الايمان !

بيد أن كل حياة حسية تحمل فى طياتها بذور اليأس . واذا نظر الانسان الذى يعيش هذه الحياة الحسية الى العالم المضطرب حواليه، وجد خليطا كبيرا من المعارف والآراء والدراسات التى لا تعنى شيئا بالنسبة اليه ، وانما يستخدمها خياله ليزين بها قصورا وهمية « يحيا فيها كالميت » وتصبح الحياة فى هذه الحالة كأنها أسطورة من الأساطير أو قصة من القصص ، وكما تموت بعض الحشرات ساعة الاخصاب فكذلك تحمل كل متعة حسية فى ثناياها عوامل موتها . والسلاح الوحيد الذى يدفع به الرجل الحسى الملل عن نفسه هو سلاح السخرية والتهكم ولهذا كان « كير كجورد » فى هذه الفترة الحسية من حياته ساخرا أشد السخرية ، ممعنا فى التهكم بنفسه وبغيره ، وكثيرا ما راودته فكرة الانتحار ، غير انه أخذ يذودها عن نفسه فى كثير من العنف حتى استطاع أخيرا وفى بطء شديد أن يتخلص شيئا فشيئا من هذه الحالة المضطربة الحائرة .

وكانت وفاة والده سنة ١٨٣٨ من العوامل التى أخرجته من تلك الحالة التعسة ، فان وفاءه لذكرى أبيه حملته على تحقيق رغبته الاخيرة فى ان يصبح قسيسا · وهكذا عاد « كير كجورد » الى دراسة اللاهوت، وتحضيره للدكتوراه ، وانكب على العمل والبحث كعلاج لحالته تلك .

وفى هذه الحالة من التفاؤل والرغبة فى أن يحيا كالآخرين تقدم لخطبة « ريجينا أولسن » .

واذا كانت علاقة «كير كجورد» بأبيه قد تركت فى حياته وفلسفته آثارا عميقة فان علاقته بريجينا ، قد تركت مثل هذه الآثار .

وكان « كير كجورد » فى الرابعة والعشرين من عمره حينما التقى بهذه الفتاة التى لم تتجاوز الرابعة عشرة ، ويستطيع المرء أن يتصور هذا اللقاء بين شاب على مثل هذه النفسية المعقدة ، وفتاة بريئة ساذجة بسيطة لا خبرة لها بالحياة · ولعل هذه السذاجة هي التى أغرته بالفتاة لأنها تتمتع بصفات تنقصه منذ البداية ، والعلاقة التى قامت بينهما أشبه بالعلاقة التي قامت بين « مرجريت » و « فاوست » فى قصة « جيته » الخالدة .

وكان طبيعيا أن تفشل هذه العلاقة ، فان الكآبة العميقة التى سيطرت على نفسيته منعته من أن يفتح قلبه لخطيبته ، وحرمته من أن يثق بها ثقة تامة .

وفضلا عن ذلك كان « كير كجورد » يعتقد اعتقادا راسخا أن كل من ينتسب الى أسرته تحق عليه اللعنة ، وقد قص عليه أبوه فيما كان يقص عليه انه وقف ذات مرة على قمة أحد الجبال وتحدى الله وصب

عليه الشتائم والسباب . وقد أكد هذه اللعنة فى نفس « كير كجورد » ما رآه من موت عدد كبير من أشقائه وشقيقاته في سن مبكرة ، وحينما تزوج أخوه ماتت زوجته الشابة بعد فترة قصيرة من زواجهما ، وكان أبوه يردد دائما هذا القول وهو أنه الصليب المنصوب على قبور أبنائه.

والعجيب أن « كير كجورد » تقبل هذا القول وسلم به ، وكأنه قانون أو وحى منزل لا مدخل للشك فيه حتى بات يعتقد هو الآخر أنه سيموت فى سن الثالثة والثلاثين .

وحاول في أول الأمر أن يدفع « ريجينا » الى أن تفسخ الخطبة بنفسها وذلك بأن يوحي اليها بأنه شخص منحرف ، وأنه لم يرد غير اغوائها فحسب ولكنه أخفق فى هذه المحاولة ، وازدادت به ريجينا تشبثا ، فلم يجد بدا من أن يفسخ الخطبة بنفسه . .

وكان فسخ هذه الخطبة اشبه بازاحة سد منيع عن طريق السيل، فقد أخذ « كير كجورد » يكتب فى سرعة فائقة وخصوبة لم يعرف لها تاريخ الفكر مثيلا ، وكان فى بداية الامر يوجه ما يكتب الى ريجينا محاولا تبرير فعلته العجيبة . وعاش منذ ذلك الحين حياة مزدوجة ، ففى النهار كان يغشى المجتمعات حيث أصاب نجاحا كبيرا ، وظفر بصداقات عديدة ، وفى الليل كان يستسلم لكآبته والهامه ، ويستغرق فى الكتابة ، وعاد مرة أخرى الى حياته الحسية الجمالية ، وكأنما يبحث عن « الزمن المفقود » ، على حد تعبير «مارسل بروست» هربا من الألم .

ولم تلبث « ريجينا أولسن » أن تزوجت من «شليجل» وكان هذا الشاب يحبها قبل أن يلتقى بها كير كجورد . وهنا ثاب «كير كجورد» الى رشده . واتسعت رسالته من رسالة موجهة الى «ريجينا» الى رسالة موجهة لتشمل الناس كافة . وتولد فى نفسه شعور قوى بهذه الرسالة . ورغبة عنيفة فى الاقتراب من نفسه ، وفهمها فهما صحيحا، والقضاء على كآبته قضاء مبرما .

وفى سنة ١٨٤٨ سيطرت على «كير كجورد» هذه الفكرة : وهى أننا نحيا جميعا فى اليأس ، وان اليأس هو الخطيئة الاصلية ، حتى هؤلاء الذين لا يعترفون بذلك ويحيون حياتهم الحسية انما يحيون فى اليأس دون أن يعلموا ، فالاعتراف باليأس أول مراحل العلاج ، وفى هذه الأثناء ألف «كيركجورد» كتابه « المرض القاتل » وفيه يسجل هذا الاكتشاف ، وهو أن اليأس ليس حالة خاصة به وحده ، ولكنها شاملة كامنة فى الناس أجمعين ، والشفاء الوحيد منها لا يكون الا بالايمان ، والايمان لا يكون بغير استشهاد .

وهكذا كانت فكرة الخلاص عند « كير كجورد » مرتبطة دائما بفكرة الاعتراف ارتباطا وثيقا ، وهو فى هذا يشبه والده الى حد كبير ، كما أن اهتمامه بفكرة الخطيئة كان نتيجة لتلك الأحاديث التى كان أبوه يلقيها على مسمعه أثناء نزهاتهما معا . بيد أن فكرة الخطيئة تحولت فى نظر «كيركجورد» من فعلة جزئية ملموسة مضادة للفضلة الى حالة

عميقة عامة لا شعورية وأصبحت جوهر الشعور الذي يضـــاد الايمان، واليأس من الشفاء هو يأس من العناية الالهية .

وكان «كيركجورد» يعتقد أن التعمق فى فهم الخطيئة يقودنا الى الله ، والى المغفـرة . وفى هـــذا يقول «كيركجورد» فى دعاء يذكرنا بأبى حيان التوحيدى فى اشاراته الالهية : يا اله السموات ، لاتكن مـع خطايانا علينا ، ولكن كن معنـا على خطايانا حتى لا يكون التفكير فيك تذكيرا لنا بخطايانا التى اقترفناها ولكن بعفوك ، ولا كيف تكون حيرتنا ولكن كيف تنقذنا » . وكتب أيضا فى يومياته ، « اننى أعتقد فى غفران الخطايا ، ولكننى أفهم هذا الغفران بهذا الفهم ، وهو ان أسحب خلفى طوال حياتى العقاب الذى أستحقه ، وأن اظل دائما فى سجنى المؤلم من التنسك ، منقطعا عن الناس . ولكننى أعتقد فى عفو الله . واذا لم يستطع ايمانى أن يبلغ درجة عالية ، فانه يستطيع على الأقل حمـايتى من اليأس . . » .

ومع ذلك ظل كير كجورد مخلصا لكآبته حتى النهاية ، وكتب ذات مرة « اننى اذا كنت قد أصبحت كاتبا ، فذلك بفضل ريجينا وكآبتى وأموالى » .

وما كاد « كير كجورد » يفرغ من تاليف أحد كتبه حتى تعـرض لمحنة قاســية اذ خيل اليـه أنه يستطيع أن يتحـدى صحيفة من تلك الصحف التى تعيش على التشهير بالشخصيات البارزة فى المجتمـع الدنمركى وهى صحيفة « القرصان » ويديرها شاب يهودى ذكى يدعى « جولد شميث » . وبدأ التحدى بأن نشر شخص يدعى « موللر » نقـدا لاذعا لكتاب كير كجورد « مدارج فى طريق الحياة » ولم يجد كير كجورد بدا من الرد عليــه واماطة اللثام عن حقيقته ، وهو أنه الراس المـدبر المختفى خلف فضائح « القرصـــان » . وكان « موللر » يسعى لكرسى الاستاذية فى الجامعة ، فحطمته مقالات كير كجورد نهائيا ، فلم يجـد « موللر » مناصا من مبارحة الدنمرك الى فرنسا .

وهنا أعلنها « جولد شميث » حربا شعـــواء على « كيركجورد » ، فلم يدع عددا من صحيفته دون أن ينشر لكيركجورد صورا كاريكاتورية مضـحكة ، ومقالات للاسـتهزاء به والتهكم عليـه ، ورغم أن المثقفين الدنمركيين كانوا يحتقرون هذه المجلة لدناءة أساليبها ، وخسة الغايات التى تســعى اليها ، فقد وجدت هـذه الحمـلة على «كيركجورد» آذانا صاغية من جماهير الشعب ومن المثقفين الذين كانوا يضحكون منه فى أكمامهم حسـدا على حد تعبيره .

واصبح « كيركجورد » بعد هـذه الحادثة شخصية شعبية يتندر بها الناس فى المجتمعات ، مما زاده عزلة وكآبة وشـعورا قويا بالهوة العميقة التى تفصله عن الجماهير ، وكان يقول معزيا نفسـه ان هـذه الحادثة قد أضافت وترا جـــديدا الى عبقريته . ألم يكن يدعـــو الى الاستشهاد ؟ وقد خلقت منه هذه الحادثة شهيدا فى نظر نفسه على

الأقل » والم يكن يعتقد أن الكاتب الحق هو الـــكاتب المضطهد ؟ وقد جعلته هذه الحادثة موضعا للاضطهاد .

وقبـــل أن يخف أوار هـــذه الحملة تعـــرض « كيركجورد » لحملة أخرى لا تقل عن الحملة الأولى هولا وعنفا ، وبدأت هـــذه الحملة ســـنة ١٨٥٤ بموت أسقف «كوبنهاجن» ويدعى «مينستر» وقد وصفه خلفـه أثناء تأبينه بأنه كان « شاهدا على الحقيقة » فاتخذ كيركجورد من هـــذا الوصف مناسبة للهجوم على الكنيسـة هجوما شاملا ، فاعترض على أن يوصف شخص مثل « مينستر » بأنه شاهد على الحقيقة ، فان شاهد الحقيقة يجب أن تكون حياته نهبا للمعارك الداخلية، وللخوف والارتعاد، وهدفا للأغراء وأحزان الروح والآلام الأخلاقية ، شاهد الحقيقة يشهد عليها حينما يتجاهله الناس ويزدرونه ويسخرون منه ويستهزئون به ، ان شاهد الحقيقة شهيد ، ولكى نميز شاهد الحقيقة عن غيره فلا بد أن ندرس علاقة حياته الشخصية بما يقول ، فان ما يقوله يجب أن يكون تعبيرا عن حياته ، وشتان بين حياة «مينستر» وبين الحياة التى يجب أن يحياها شاهد الحقيقة ، فان حياة «مينستر» كانت تخلو من العنصر الوجدانى التراجيدى ، وهو جوهر الحياة الدينية .

ونالت هذه المحنة الأخيرة من صحته ، وتركته عليلا ســـقيما حتى وقع مغشيا عليه فى أحد شوارع كوبنهاجن فى الثانى من اكتوبر سنة ١٨٥٥ ، وأسلم روحه فى الحادى عشر من نوفمبر من العام نفسه عن اثنين وأربعين عاما .

من هذا نرى أن « كير كجورد » كان طيلة حياته مشغولا بمشكلة خطيرة ، بل لعلها أخطر المشاكل جميعا ، وهى مشكلة نفسه ، وتحديد معنى مصيره الخاص ، وعلاقته بالمطلق ، وهى مشكلة لا يستطيع انسان أن يعينه على حلها لأنها مشكلة شخصية بكل ما تحمل هـــذه الكلمة من معنى .

كان « كيركجورد » يبحث عن الله ، ولم يكن يريد أن تقـــوم بينه وبين المطلق وســـاطة من أى نوع حتى ولو كانت الكنيســـة المســـيحية نفسها . وكان يعتقد أن الاتصال بالله لا يكون بأن يبحث الانسان عما هو عام ومشترك فى نفسه مع الآخـــرين ، ولكن على العكس من ذلك ، أن يتعمق ما هو فردى متميز خاص فى نفسه ، وفى هذا التعمق ينكشف الله للفرد ، فمن التناقض أن يبحث الانسان عن الوجود خارج نفسه ، لان كل ماهو خارج النفس ظاهر بالنسبة اليهـا ، وانما يجب أن أبحث عن الوجود فى أعماق نفسى ، لأن هذه النفس تشارك فى الوجود .

وهـــكذا يضـــع « كيركجورد » فى مقابل المفكر الموضـــوعى الذى لا يهتم الا بكل ما هو عام مشـــترك فى الأشياء ، المفكر الذاتى أو الفرد أو الاوحد Unique الذى لا مثيل له ، والذى يجعل من نفســـه ومن مصيره محور اهتمامه اهتماما لا نهائيا وهو الذى يعتقد أنه فى تطـــور دائم وأن عليه رسالة يجب أن يؤديها . وأمانة يجب أن ينهض بأعبائها، وقد استغل كير كجورد هذه الفكرة فيما يتعلق بالمسيحية فقال اننـــا

لسنا مسيحيين ولكننا « نصير » مسيحيين ، فلا بد اذن من مجهود متواصل حتى نحقق المثل الأعلى للرجل المسيحى .

ويرى كير كجورد ــ وهو فى هذا على حق ــ أن العصر الحديث يفتقر الى التعليم الدينى ، وقد نصب « كير كجورد » من نفسه معلما دينيا لهذا العصر ومرشدا الى الطريق الذى يمكن أن يسلكه الناس ليصيروا مسيحيين ، واتبع لهذا أسلوبا غريبا وصفه بقوله : يجب البدء بالتأليف الجمالى قبل التأليف الدينى حتى يتم الاغراء ، ويقع الناس فى شباك الغواية الدينية ، وهذا هو الاسلوب غير المباشر ، ويجب أن يظل الكاتب يقظا حتى لايقع فى شباك من يريد الايقاع بهم أو فى شباك الأسلوب الجمالى الذى اصطنعه من قبل .

وكان يقول أيضا : يجب أن يفهم الانسان نفسه أولا لكى يكون قادرا على مساعدة الغير ، وعليه أيضا أن يفهم اكثر مما يفهمون لكى يتجاوزه ، ويضع نفسه موضعهم حتى يخرج بهم من عمايتهم وضلالهم، فاذا استحال على المرء أن يغير آراء الناس ــ لأن هذا يتوقف على ارادتهم وعلى أشياء أخرى كثيرة فلا أقل من أن يجعلهم ينتبهون الى موقفهم وأن يرغمهم على هذا الانتباه وبذلك تتم الخطوة الاولى .. والخطوة الثانية هى الايمان . وكل ما عليه هو أن يهيىء الآخرين للحكم، اما ماذا سيكون هذا الحكم ؟ فهذا ما يخرج عن ارادته .

كانت رسالة كير كجورد اذن هى أن يعلم الناس معنى الوجود الانسانى أو أن يعلمهم بعبارة اخرى أن يكونوا انسانيين ، فقد نسى الناس فى غمار العلم والحياة العصرية الانسان نفسه .

ومهمة الفيلسوف هى استخراج العناصر الاساسية فى الوجود الانسانى وهو ما يسميه « كيركجورد » بالمقولات ، وهذه المقولات هى :

التفرد : فكل انسان نسيج وحده بحيث يتميز عن غيره تميزا تاما، ولا يوجد فى هذه الحياة شبيهان من جميع النواحى . ولكل منا حياته الخاصة التى لايستطيع أن يحياها أحد غيره أو أن يلقيها على أكتاف غيره .

السر : كل فرد يحتوى فى ذاته على سر أى أنه مغلق على نفسه . وليس من شك أننا نستطيع التعبير عن أنفسنا وأن يفهمنا الناس الى حد ما . ولكن كل ما نعبر به عن أنفسنا يظل ناقصا ، واذا استطعنا التعبير عن أنفسنا تماما أصبحنا لا شىء ولهذا السبب كان كيركجورد يتخذ أسماء مستعارة فى نشر كتبه ، لأن اسما واحدا لا يكفى للتعبير عن ثراء روحه الداخلى ، وشدة تعقيدها .

ويجب على هذا الاساس اذن أن نطرح الامل فى تشييد علاقة مباشرة مع الآخرين ، وانما نبقى لنا امكانية قيام علاقة غير مباشرة هى من نوع الدعوة أو الدعاء ، وعن طريق هذا الدعاء نستطيع أن ننبه الآخر الى وجوده الخاص وأن نوقظ فيه التفكير الذاتى ، وليس هناك ما يدعو الى الكلام ، وانما الصمت أدعى الى التفاهم ، والمثل الحى هو أبلغ نداء ، ويكون هذا المثل الحى بالتضحية والاستشهاد .

الصيرورة : كل فرد في صيرورة دائمة ، وتحول دائم ، فهو ليس موجودا ولكنه يوجد دائما ويصير ويصبح شيئا مختلفا ، والحياة مجهود دائم للانتصار على أنفسنا وتجاوزها والاتحاد معها ، وبالاختصار هي ، أن نصبح أنفسنا .

الاختيار أو الحرية : وهذه المقولة يمكن أن تلخص كل المقولات السابقة لأنها هي التي تحدد منحنى التطور وتعمل على تكوين الذات . ووجود الانسان بلا حرية يجعله أشبه بمحصلة أو مجموع للقوى الطبيعية، وانما تظهر الفردية والشخصية بظهور الحرية والاختيار .

والاختيار عند «كيركجورد» مخاطرة دائمة ، اذ يشعر الفرد أنه محاط بجو من عدم اليقين والاستقرار ، ومع ذلك فانه يختار أن يفعل على أن يظل حائرا بين الامكانيات المختلفة ، والفعل الحر اذن بداية مطلقة لا عقلية أي لا يمكن التنبؤ بها أو تفسيرها تفسيرا منطقيا .

ونحن اذ نختار انما نختار أنفسنا في الواقع ، فالحرية هي اختيارنا لانفسنا أو هي توتر الموجود في اتجاهه نحو نفسه .

المثول أمام الله : التعمق الباطني الذي يقوم به الفرد ليفهم نفسه يفتح باب العلو والسمو على نفسه ، وهذا الباب هو بداية الطريق الذي يفضي بنا الى الله .

والايمان هو الذي يجعلنا نتصل اتصالا مباشرا بالله . وهذا الاتصال شخصي صرف ، والحياة المسيحية هي أن يقف الانسان وحده ازاء الله .. « أن يجسر المرء على أن يكون نفسه ، وأن يتحقق كفرد لا كهذا أو ذاك وانما هو نفسه ، وأن يكون في عزلة مع الله .. وحده مع مجهوده الهائل ومسئوليته .. هذه هي البطولة المسيحية » .

الخطيئة : لا يمكن أن نمثل أمام الله الا بوصفنا مذنبين . والخطيئة عند « كيركجورد » لاتتخذ المعنى العادي المالوف وهو أن يرتكب الانسان خطيئة من الخطايا المعروفة ، وانما الخطيئة عنده أعمق من ذلك بكثير اذ تتخذ لها معنى فلسفيا يتألف من « عدم القداسة » ، ومن اشتراكنا في الخطيئة الاولى التي ارتكبها آدم بمعصيته لله وهي الخطيئة التي جعلتنا ننفصل عن الله ، الخطيئة هي أن يشعر المرء بفرديته ازاء الله ، وبالخطيئة يصبح المرء حرا مسئولاً ، شاعرا بتناهيه أو بفنائه وضياعه في هذا العالم ، وبهذا الشعور يبدأ طريق الخلاص .

القلق : ويتولد القلق من شعور الفرد بحريته ومسئوليته ومن ثم بخطيئته وتصاحب القلق حالة التعلق التي نعانيها أثناء الاختيار . ففي هذه الحالة ــ حالة التعلق بين الامكانيات المختلفة ــ يشعر المرء أنه قدرة خالصة pur-pouvoir وهذه القدرة لا نستطيع أن نقطع بوجودها قبل أن نمارسها فعلا ، ولذلك كانت مرتبطة بالعدم فوجودها ليس شيئا آخر غير الفعل الذي نقوم به ، فهي تتجه نحو مستقبل ليس شيئا وعليها أن تحدده ، أو نحو عدم يجب أن تحيله الى وجود .

نستطيع أن نقول اذن مع جان فال ــ وهو من أكبر شراح الفلسفة

الكيركجوردية ـ ان هذه الفلسفة تتألف من تحليل تلك الحالة التى سماها « هيجل » من قبل « بشقاء الضمير » ، وهى حالة التمزق الداخلى التى يشعر بها الانسان نتيجة لشعوره بفنائه ازاء الله ، غير أن « هيجل » يعتبر هذه الحالة لحظة عابرة ، ومرحلة مؤقتة فى تطور الفرد ، أما « كير كجورد » فينظر اليها بوصفها الحالة العادية الثابتة التى لا يمكن أن نتجاوزها الى غيرها ·

ولكيركجورد نظرية أخرى عن مراحل الوجود الثلاث لا تقل أهمية عن المقولات التى سبق عرضها فى فهم فلسفته ، وهذه المراحل ـ أو المجالات sphères بتعبير أدق ـ هى المجال الجمالى أو الحسى ، والمجال الاخلاقى ـ وأخيرا المجال الدينى ·

والحياة الجمالية أو الحسية حياة خفيفة لا هدف لها ولا جدية فيها ، هى حياة الأعزب الذى يعيش لحاضره ، وليس لوجوده أية كثافة ، وانما يطفو دائما على سطح الاشياء وعلى سطح نفسه · والشخص الحسى يرحب بكل شيء ، لكنه لا يختار شيئا وشعاره هو « عش ليومك » واذا عن له أن يسمو قليلا على المتع الحسية فانه يحاول أن يظفر بشيء من المتع الفنية ، وقد يجد فى المجالين الآخرين شيئا من المتاع ، ولكنه لا يحياها وبالاختصار فان الشخص الجمالى لا يوجد بالمعنى الأصيل للوجود ·

والحياة الثانية حياة جدية ، قد كرس الانسان فيها نفسه للقيام بالواجب ، فهى تحقيق لفلسفة « كانت » التى ترى فى الواجب القيمة الاخلاقية العليا ، ومثل هذا الشخص يكون عادة زوجا آمينا ، وموظفا نزيها مستقيما · وهو يجد فى هذه الاستقامة راحة ضميره وأمنه الداخلى ، وهو يعيش حياة أصيلة لأنه اختار الواجب واختار أن يتبع التقاليد السائدة فى عصره ·

والحياة الدينية هى أعلى أنواع الحياة جميعا ، وفيها يوجد الانسان بالمعنى الاصيل للوجود ، اذ يحيا حياة نسيجها الحب والدعاء والزهد ، وفى هذه الحياة يشعر المرء أنه وحيد مذنب أمام الله ، فيلجأ الى الصلاة · والصلاة ليست أن ينتبه الله الينا وانما أن ننتبه نحن الى الله ، أو هى الفعل الذى نستمع به الى الله ونحن عكوف على الصمت والعبادة بحيث نعبر الهوة القائمة بين الانا والانت ، فيستحيلان شيئا واحدا . وحياة المؤمن اذن عذاب دائم لأنه يزهد فى كل غاية نسبية ، وينصرف عن كل لذة ومتعة ويخاطر بكل شيء فى سبيل المطلق ·

واذا أردنا أن نلخص هذه المراحل الثلاث فى كلمات ثلاث كانت : أن نتمتع وأن نعمل وأن نحب ·

ولا وجود لأية صلة بين هذه المجالات الثلاثة ولا معبر بينها يمكن للانسان أن ينتقل عن طريقه من الواحد الى الآخر ، وانما يتم الانتقال بوثبة وجودية لأن ثمة بعد لا نهائى يفصل بين حياة وأخرى ، وهنا لا بد من أن تتدخل الارادة والحرية لان هذه الوثبة لا تتأتى بغير الحرية والعزم القاطع والانقلاب الشامل فى حياة الفرد · وبهذه الحرية يستطيع المرء أن يقطع كل صلة تربطه بالماضى ، وأن يرتبط بوجود جديد ·

ولكن هناك تمهيدا لهذا الانتقال وهـو أن نقتنع عن طريق التجربة بعبث ما نخوض فيه من تفاهات الحياة ، والتجربة هى التى تقنعنا بفساد ما نستغرق فيه من مشاغل وحينئذ يبدأ الهدم من الداخل ، ففى المجـال الاول وهو المجال الحسى ينتابنا اليأس من اشباع نفوسـنا المتهالكة على اللذة ، ويغمرنا شعور بالاشمئزاز من هذه الحيـاة التى نحياها ، فيكون ذلك دافعا لنا على الخروج من هذه الحياة الى حياة غيرها ٠

وفى المجال الثانى وهو مجال الواجب قد يمر الانسان بموقف شاذ او مشكلة أخلاقية عويصة لا يجد لها حلا عن طريق التقاليد السائدة أو العرف العام وحينئذ يتمرد الانسان على هـذه التقاليد وعلى هذا العرف ، ويثب وثبة أخيرة للوصول الى الله ٠

وفى كلتا الحالتين تكون التجربة ــ والتجربة وحدها ــ هى العامل الاساسى والدافع الاول للخروج من مجال الى آخر ــ وقد يمر الانسـان بهذه التجارب ولكنه لا يجد من نفسه القدرة على الوثوب ، وتقعده ارادته الواهنة عن محاولة الخلاص مما هو فيه ٠

وكيركجورد نفسه كان مترددا طوال حياته بين هذه المجالات الثلاثة ، فلم يحى حياة حسية خالصة ، وانما كان يتطلع دائما الى الدين معتقداأن فى الايمان خلاصه ، كما خطر له أن يحيا فى المجال الثانى منهذه المجالات التى أبدع وصفها وأمعن فى تحليلها حينما تقدم لخطبة « ريجينا » ولكنه لم يفلح ففسخ خطبته ٠

والواقع أن شخصية «كيركجورد» كانت شخصية مزدوجة فهـو شخصية جمالية دينية من بداية الأمر الى نهايته ، وقد كان عليه أن يختار بين حياة حسية خالصةأو دينيةخالصة ، ولكنه عاش الاثنتين معادونأن يفلح فى اختيار احداهما اختيارا كاملا فوضـع احدى قدميه فى الحياة الحسية والاخرى فى الحياة الدينية دون أن يتمكن من القيام بتلك الوثبة الوجودية التى وصفهـا ، واكتفى بأن يكون « شاعر المسيحية » على حد تعبيره ٠

وقد وفق صديقه « راسموس نلسن » توفيقـا كبيرا حينما وصفه بقوله :

« لم يكن كيركجورد شابا يتقدم عمره مع تقدم السنين ، ولم يكن طبيعة مرحة أصبحت فيما بعـد طبيعة جدية ، ولم يكن حسيا انقلب الى الدين ٠٠ كلا ٠٠ لقد كان أصلا كل ما صار اليه فى ازدواج غريب ، فهو كهل فى صباه ، جاد فى دعاباته ، مرح فى ألمه لين فى قسوته ، كئيب فى مراوته ٠ فكيركجورد من هذه الناحية طبيعة لم يسبق لها مثيل » ٠

واذا لم يستطع « كيركجورد » أن يصبح هو نفسه مسيحيا بالمعنى الذى أراده فقد كانت فلسفته نداء الى الآخرين ليقوموا بما لم يستطع هو القيام به ، وكانت فلسفته أيضا اكتشافا متصلا لنفسه ، وتعمقا دائبـا لوجوده الخاص ، وفلسفته هى الطريق الذى اختاره لنفسه وبصـورة منظمة لكى يصبح الفرد الذى يريده ، وكان يقول فى يومياته : « ان الذى

جعل من حياتي اكتشافا متصلا هو انني لم أكن مرغما من الناحية الزمنية على القيام بعمل ما ، وانما كان على دائما وفي كل لحظة أن أختار ، وأن أقرر السبيل الذي يجب على أن أسلكه » ٠

وكان يقول أيضا هذه الكلمة التي يمكن أن تلخص فلسفته كلها :

« الحقيقة هي الحياة التي تعبر عنها ، انها الحياة أثناء الفعل » ٠

ومن الواضح أن هذه الفلسفة كانت على طرفي نقيض مع فلسفة « هيجل » السائدة في ذلك العصر ، فالحقيقه عند هيجل موضوعية صرفة بينما هي عند كيركجورد ذاتية صرفة - ولهذا يحسن بنا أن نعرض لموقف كيركجورد من هيجل ٠

فلسفة كيركجورد تبدأ من نقد هيجل ، ولم يلبث هذا النقد أن اتسع حتى شمل التفكير العقلي كله سواء أكان دينيا أم فلسفيا ، بل لقد شمل السلوك المعقول نفسه ٠

ويشرع كيركجورد في نقد « المذهب الفلسفي » - أيا كان - من البداية أي قبل أن يقرأ هذا المذهب نفسه فأمامنا الآن مذهب كامل يؤلف نسقا واحدا متلاحم الأجزاء ، متماسك الموضوعات بحيث تسلم الفكرة الى غيرها ، وهكذا الى نهايته ، كيف ندخل هذا المذهب ؟ ومن أي مكان نلجه ؟ اننا لا نستطيع أن نفعل ذلك دون تصميم حر عال سابق على كل مذهب ، فالمذهب اذن لا يمكن أن يبدأ الا بفعل واختيار لا ضرورة فيهما ولا منطق لهما ٠

والمسألة الثانية هي مسألة المنهج ، والمنهج الذي اشتهر به «هيجل» هو الديالكتيك ، ومعناه أن ينتقل الانسان من الموضوع الى نقيضه ثم أن يرتفع فوق الموضوع ونقيضه بما يسميه مركب الموضوع ، وهيجل يدعي أنه بهذا المنهج يستطيع أن يوفق بين كل شيء ، وأن يرتفع فوق الاضداد الظاهرة بتركيب أعلى منها ، وبذلك يثبت أن الروح المطلقة ، أو الله يتضمن كل شيء ٠

وينتقد كيركجورد هذا المنهج بقوله : ان محاولة توحيد كل شيء والتوفيق بين الاضداد والافكار المتناقضة يقضي على هذه الافكار ٠ ويبددها ويحيلها الفاظا جوفاء لا معنى لها بحيث لا نعود نفكر في شيء ذي قيمة ، واذا كان كل شيء صحيحا الى حد ما ، أصبح كل شيء غير صحيح الى حد ما أيضا ، وذلك لأن الحقيقة لا تقبل التجزئة أو التدرج ٠

والمسألة الثالثة هي أننا اذا استطعنا أن نؤلف مذهبا من الأفكار المنطقية فما هي القيمة الحقيقية التي تعود علينا من تاليف هذا المذهب ؟ لا شيء مطلقا لأن الوجود الحقيقي هو الوجود الذي يفصل بين الاشياء ، أي الذي يجعل كل شيء قائما بذاته مختلفا عن غيره متميزا عن بقية الاشياء ٠٠ والمذهب ما هو الا تركيب للتصورات بعضها الى البعض الآخر ٠ وبهذا يختلف عن الواقع اختلافا حادا لأن الواقع يتألف من أفراد لهم وجود حقيقي ، ولكل من هؤلاء الافراد وجوده الخاص به ٠

وبذلك يقضي المذهب على الواقع الذى يحاول أن يفهمه ، فليس من الممكن إذن قيام مذهب متماسك متصل عن الوجود المنفصل بطبعه وجوهره.

ويتساءل كيركجورد عن معنى الفكر المجرد • ويجيب على هذا السؤال بأن المعنى كامن فى كلمة « مجرد » نفسها ، اذ أن تجريد الاشياء يكون من فرديتها ومن صفاتها المميزة ، وبالتالى من وجودها ، وبذلك يكون موضوع الفكر المجرد ماهيات أو امكانيات ، ولا يكون أشياء حقيقة لها وجود واقعى •

ويلخص كيركجورد هذا الرأى فى العبارة التالية : « هناك صراع قائم حتى الموت بين الفكر والوجود ، أو فى هذه الكلمة التى يضعها مقابل كلمة ديكارت المشهورة : أنا أفكر اذن فأنا غير موجود » •

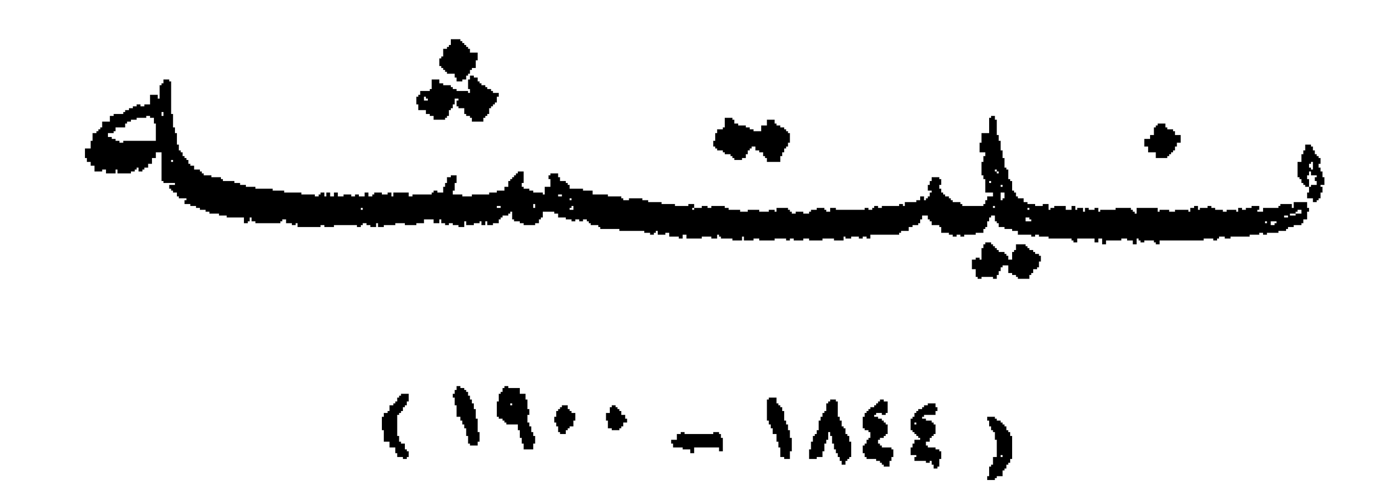
ومن ناحية أخرى تحاول المذاهب الفلسفية تفسير الواقع تفسيرا معقولا ، أى تحاول اخضاع الواقع للمنطق ، وهذا محال لان المنطق « لا زمانى » بمعنى أنه يضع نتائجه من وجهة نظر الابدية كما يقول « أسبنوزا » ، بينما الواقع « زمانى » متحرك وفضلا عن ذلك فان المنطق خاضع للضرورة وعمله قاصر على اثبات ضرورة النتائج المستنبطة من المقدمات ــ أما الافراد الموجودون وجودا حقيقيا فوجودهم عابر وليس ضروريا •

وأدهى من هذا كله أن الفلسفة تبحث عن الحقيقة بصورة موضوعية أى أنها تجرد المفكر من فرديته بحيث تجعله يهتم بكل شىء الا نفسه •

واذا حاول العقل أو المنطق أن يتدخل فى الدين كان ذلك بمثابة محاولة للقضاء عليه ، وفى هذا يقول كير كجورد : « ان أول من أقدم على الدفاع عن المسيحية هو فى الواقع يهوذا آخر ، فهو يخون الدين عن طريق قبله • »

فالدين علاقة عينية مباشرة بين المؤمن وربه ، والايمان حركة عاطفية ، وتوتر فى كيان المؤمن كله ، لأنه يبحث عن السعادة والخلاص الأبديين ــ بل يذهب « كيركجورد » الى أبعد من ذلك فيقول : « ليس المهم هو ما نؤمن به وانما المهم هو الكيفية التى نؤمن بها ، وأن نريد موضوع ايماننا بصورة لا نهائية • »

وهكذا نجد أن كيركجورد قد وصف الطريق الصحيح للايمان ومهد السبيل لظهور فلسفات وجودية تتخذ من الفرد ومصيره وعلاقاته بالآخرين موضوعا لها ، فهو من هذه الناحية يعد أول رائد للفلسفة الوجودية المعاصرة ولكنه فى الوقت نفسه نتيجة لهذه الفلسفة : فهنا تأثير متبادل وسببية مزدوجة ، بمعنى أن الافكار الرئيسية فى فلسفة كيركجورد ــ وهى فلسفة ينقصها التنظيم والتحليل والدقة رغم ما فيها من عمق ــ هذه الأفكار لم تتخذ مدلولها الكامل الا على أيدى فلاسفة من أمثال هيدجر ويسبرز • فلولا هذين الفيلسوفين لظل الفكر الكيركجوردى على حاله من الغموض والاضطراب • وهذا القول يمكن أن ينطبق أيضا ــ وفى صورة أشد وضوحا ــ على الافكار الوجودية العميقة التى انبثت فى تضاعيف فلسفة نيتشه ، حتى أصبحت أصلا من أصول الفلسفة الوجودية الملحدة كما سنرى ذلك فى الفصل التالى •


نيتشه
(١٨٤٤ - ١٩٠٠)

مات « كيركجورد » ولما يزل « نيتشة » صبيا في المدرسة ، ومع ذلك فان « نيتشه » كان أسبق فى تأثيره على الفكر الفلسفى من « كيركجورد » فقد كان لابد من أن يترجم « كيركجورد » الذى ألف كتبه بالدنمركية الى اللغات الحية الثلاث : الألمانية والفرنسية والانجليزية قبل أن تترك أفكاره آثارا واضحة فى الفلسفة المعاصرة • والواقع أن « كيركجورد » لبث مجهولا منسيا حتى ترجم أولا الى الألمانية ثم الى الفرنسية ، وبدأ تأثيره ينتشر فى بطء شديد حتى استطاع أن يكون منبعا لتيـــــار جديد واضح الملامح فى تاريخ الفكر الانسانى المعاصر •

لم يتح اذن لنيتشة أن يتعرف على هذه العبقرية التى تتشابه فى كثير من القسمات مع عبقريته ، بل لا نعدو الحق اذا قلنا ان الأفكار الرئيسية التى دارت فى رأس كل منهما واحدة ، حتى الأسلوب الذى يمتاز بالسخرية اللاذعة ، والشاعرية الحارة يتفق بينهما فى كثير من الأحيان •

اختلاف واحد قد يخدع الناظر لأول وهلة وهو أن « كيركجورد » كان مسيحيا متدينا ، بينما كان « نيتشة » ملحدا الحادا شديدا • والواقع الذى لاشك فيه أن « نيتشة » كان مفكرا دينيـــــا بطبيعته ، وأن « الله » — رغم اصرار نيتشة على انكاره — يؤلف المحور الرئيسى الذى دارت حوله فلسفة « نيتشة » كلهـــــا • والعجيب أن كلا الفيلسوفين يحمل على الكنيســـة المسيحية حملة شعواء وعلى الرغم من الحاد « نيتشة » فقد كان فى حـــياته مثلا أعلى للرجل المسيحى • واننا لنجد فى خطاب له الى صـــديقه بيتر جاست Peter Gast (٢١ يوليو سنة ١٨٨١) هذه الفقرة التى تدل على مدى شعوره هو نفسه بهذه الحقيقة : « لقد خطر لى أن مناقشتى المتصلة الملحة للمسيحية فى كتابى ذاك (ويعنى به نيتشة كتابه « الفجر ») قد تبدو لك أمرا غريبا بل شاقا •• ومع ذلك فانها أى المسيحية أفضل عناصر الحياة المثالية التى عرفتها حقـــــا • ولقد تتبعتها منذ حداثتى فى جميع أنحائها ، وأعتقد أننى لم أصرف عنها قلبى طيلة حياتى • وقصارى القول أننى منحدر من سلالة تتألف كلها من رجال الكنيسة المسيحيين • فاغفر لى ضيق الأفق هذا » ••

ولا نجانب الصواب أيضا حينما نقول ان مصادر فلسفة « نيتشة » هى فى أغلبها مصـــــادر فلسفة « كيركجورد » ، فان المصدر الأول لكلا الفيلسوفين هو حياة كل منهما ، المصدر الأول لفلسفة « كيركجورد » هو «كيركجورد» نفسه ، والمصدر الأول لفلسفة « نيتشة» هو « نيتشة » نفسه • كلاهما جعل من حياته أساســـــا لفلسفته • والمصدر الثانى هو « هيجل » فقد رأينا فيما سبق كيف أحدثت فلسفة «هيجل» ردا عنيفا فى نفس « كيركجورد » • أما بالنسبة « لنيتشة » فقد تلقى هذا الأثر عن طريق أستاذه «شوبنهور» وكأنما يعلم أن فلسفة «شوبنهور» كانت هى الأخرى ردا عنيفا على « هيجل » وهجوما متصلا على فلسفته •

وعلى الرغم من هذا كله فان « شوبنهور » لم يهاجم فكرة المذهب فى ذاتها ، وانما هاجم مذهب « هيجل » وحده ، وألف هو نفسه مذهبا فى الفلسفة مما يختلف كل الاختلاف عن هجوم « كيركجورد » على « هيجل » ، فان « كيركجورد » يهاجم فى « هيجل » فكرة المذهب العقلى هجوما اتسع فيما بعد ، فشمل العقل نفسه .

ومهما يكن من أمر فاننا لا نستطيع أن ننكر أثر « شوبنهور » فى التمهيد للفلسفات الوجودية ، وخاصة فى ظهور فلسفة « نيتشة » فبرغم اختلاف شوبنهور اختلافا واضحا عن تلميذه نيتشة ، فانهما يشتركان فى شىء واحد ، وهو أن فلسفة كل منهما « عينية concrète » بمعنى أنها ترتبط بالواقع قبل كل شىء ، وتجعل من الوجود الانسانى والحياة الانسانية موضوعا أساسيا للفلسفة . « فنيتشة » يدعو الى ارادة القوة التى تفضى بالانسان الى توكيد ذاته والتشبث بالحياة ، على عكس « شوبنهور » الذى يدعو الى القضاء على الفردية والشخصية قضاء مبرما . اذ يعتقد « شوبنهور » أن هناك ارادة عامة واحدة منبثة فى الأشياء جميعا ، وأن هذه الارادة عمياء تلقائية لا معقولة ، ومن ثم فهى لا تهدف الى شىء ولا تشبع أبدا . فاذا انساق الانسان لارادته هذه العمياء النهمة التى لا ترتوى كان ذلك مصدرا لآلام نهائية ، وعذابات لا تنقطع ، وللقضاء على هذه الآلام والعذابات كان لابد من القضاء على مصدرها وهو « الارادة » . يجب اذن أن يقتل الفرد كل ارادة فى نفسه ، اذا أراد حياة خالية من الألم ومعنى ذلك أن يقضى على فرديته وشخصيته وهى موطن هذه الارادة ، وأن يلجأ الى حياة الزهد والقداسة حتى يصل الى حياة « النرفانا » التى يدعو اليها حكماء الهند ، وهى حالة من حالات العدم الخالص .

شتان اذن بين فلسفة تدعو الى العزوف عن الأرض ، وفلسفة تدعو الى الالتصاق بهذه الارض ، وانتزاع كل مافيها من خير ومتاع .

وما أبعد الشقة بين فلسفة تدعو الى توكيد الذات الى أقصى درجة ممكنة ، وأخرى تدعو الى انكار الذات ورغائبها انكارا تاما مطلقا .

ومع ذلك لا نعدم أن نجد بين المفكرين الوجوديين من صور الحياة بمثل هذه الصورة القاتمة التى صورها «شوبنهور» ، وفيهم من نظر الى الحياة كلها والى الارادة الانسانية على أنها عبث لا طائل وراءه ، وتفاهة لا غناء فيها كالبير كامو مثلا .

واذا اتضح لنا اتفاق « نيتشة » و « كيركجورد » فى مصدر الأفكار التى نادى بها كل منهما فان اتفاقهما فى هذه الافكار نفسها يبدو أمرا طبيعيا لا غبار عليه ، ولكنه يبعث فى الوقت نفسه على دهشة أصيلة لاتفاق عبقريتين هذا الاتفاق العجيب بحيث يصبح كل منهما رائدا للفكر الوجودى ، وأن يترك كل منهما آثارا قوية فى الوجوديات التى ظهرت بعدهما .

ولعل أهم ما يشترك فيه « نيتشة » و « كيركجورد » هو أن فلسفة كل منهما كانت اكتشافا دائبا متصلا لذاتهما ، لهذا كانت أفكارهما انعكاسا تاما لحياة كل منهما ، وهذا أهم ما يميز المفكر الوجودى عن غيره

من المفكرين وقد استطاع « نيتشة » أن يحقق هذه الميزة الى أعلى درجة ممكنة فكان يقول كما قال « كيركجورد » من قبله : « لقد سطرت كتبي بدمائي » .

وفلسفة « نيتشة » تثبت في حرارة وايمان أن الفكر والحياة متلازمان متضايفان بحيث لا وجود للواحد دون الآخر ؛ فلا قيمة لفكر أن لم يضرب بجذوره في أرض الحياة ، كما لا معنى للحياة ان لم يعمل فيها الانسان فكره حتى يتضح معناها .

وكما كانت مؤلفات « كيركجورد » صدى للمراحل والأزمات والمحن التي تعاقبت على تاريخه ، فكذلك كانت فلسفة « نيتشة » تعبيرا صادقا عن حياته ، وترجمة أمينة لمأساته الذاتية ، وقد أصبحت هذه الحقيقة الأولية البسيطة ــ وهي ارتباط الفلسفة بتاريخ المفكر الذاتي ــ ضرورة لازمة لكل تفكير وجودي صحيح ، ولم تعد للفلسفة قيمة عندهما الا اذا ارتبطت بهذه الفلسفة حياة المفكر بأسرها بحيث يتقبل كل ما تجره عليه أفكاره من مخاطر قد تصل الى حد الاستشهاد .

وكان « نيتشة » يتحين المناسبات في مؤلفاته العديدة ليسخر من « المفكر الخالص » أو « المفكر المجرد » الذي يدعي منذ البداية أنه بمنأى عن مقتضيات الوجود الفردي ، والمجال التاريخي . وكان نيتشة يسمي هذا المفكر بالرجل النظري homme théorique الذي يفقر الواقع بدلا من أن يزيد من ثرائه وغناه .

وقد ردد الفلاسفة الوجوديون جميعا هذه النغمة ، فأصبحت الفلسفة عندهم قائمة على التجربة الذاتية قبل كل شيء . حتى هؤلاء الذين حاولوا اقامة علم للوجود Ontologie مثل « هيدجر » و « سارتر » قد اعترفوا بأن التجربة الذاتية كانت دائما أساسا لهذه المحاولات .

وقد بلغ « نيتشة » بهذه المحاولة الى أقصى غاياتها ؛ فلم يدع مجالا للاعتقاد بأنه يهدف الى الموضوعية في أية فكرة من أفكاره ، وانما اعترف بالمتناقضات والمفارقات التي زخر بها تاريخه .

وكان نيتشة يعتقد أن التماسك المذهبي ، والترابط المنطقي وهم وعبث في وقت واحد ، فالحياة بما فيها من تغير دائم ، وتحول غير منقطع من الشيء الى نقيضه ، مثل هذه الحياة لا يحق لنا حينما نحاول فهمها ان نفرض عليها شيئا ليس فيها ، بل لا يحق لنا مطلقا أن نفرض عليها وجهة نظر واحدة لا تقبل التعديل أو التبديل ، ولا يمكن أن ينفد ما يتحلى به الواقع من غنى وثراء مهما تعددت المذاهب وتباينت الآراء ، فان الواقع يستغرق هذه المذاهب جميعا ويستوعبها ويستهلكها طالبا المزيد من التفسير والتعليل والتحليل .

ويستتبع هذا القول الدعوة الى نظرية جديدة عن الحقيقة ، فبعد ان كانت هذه الحقيقة تحلق فيما وراء الطبيعة ، وتحوم في سماء المنطق الجاف المجرد ، هبطت الى المجالين النفسي والاخلاقي ، فأصبحت نفسية أخلاقية بعد أن كانت ميتافيزيقية منطقية ، بمعنى أنها تستمد صدقها من الذات

الانسانية ، وتهدف الى وضع قيم جديدة للحياة الاخلاقية ، أو هي بمعنى آخر تعبير ذاتي عن شخصية انسانية عينية استوفت حظها من تجارب الحياة ووفت هذه التجربة حقها من التحليل والتشريح ·

وقد أدرك ، « نيتشة » أن في هذا التصور الجديد للحقيقة انقلابا للقيم جميعا ، فقد أصبحت الحقيقة « انسانية » بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، كما صار التاريخ أيضا « انسانيا » بل أهم من هذا كله صار الانسان نفسه « انسانيا » ·

أما الأخلاق فقد أصبحت تطورا تاريخيا لا نهاية له ، واذا كانت هذه الأخلاق تهدف حقا الى خلق « الانسان الأعلى » (السوبرمان) فان من الحق أيضا أن أهم صفات « الانسان الأعلى » هي أنه يعلو على نفسه دائما ، ويتجاوز ذاته ويسمو عليها ، بحيث لا وجود لحد معين يقف عنده في تطوره الروحي · الانسان الاعلى عند « نيتشة » مستقبل لا يمكن بلوغه ، أو الوقوف عنده وانما هو وثوب دائم ، ورغبة أكيدة في السير قدما الى الأمام ·

ويضع « نيتشة » في مقابل أخلاق العبيد أخلاق الانسان الأعلى ، وهي أخلاق كلها حرية وخلق جديد للقيم الأخلاقية ·

وفكرة خلق القيم الجديدة موجودة في جميع الفلسفات الوجودية ، وكل من هذه الفلسفات تحاول ابتكار قيم أخلاقية جديدة ، اذ أن كل وجودية تعبر عن شخصية صاحبها الذي يختط لنفسه سبيلا جديدا في الحياة له قيمه الخاصة ، بل انها تخلق فلسفة جديدة لمعنى القيمة وهكذا أصبحت مشكلة « القيم » من المشاكل الرئيسية في كل فلسفة وجودية ·

والواقع أن « نيتشة » لم يضع أخلاقا ايجابية جديدة ومع ذلك نستطيع أن نستخلص عنصرا ايجابيا واحدا وسط هذا الخليط العجيب من الأفكار ، وهو أن الحقيقة الاخلاقية الأولى تكمن في علو الذات علوا مستمرا على نفسها ·

ومن الطبيعي أن يكون القلق من المشاعر الملازمة لهذه العملية ــ عملية علو الذات على نفسها · و « نيتشة » يشبه ها هنا « كيركجورد » أشد الشبه وكلاهما كان بطلا من أبطال القلق ، غير أن القلق يتخذ عند «نيتشة» معنى خاصا هو مايسميه بالشعور بما في « الوجود الفردي من مفارقة » ومعنى هذه المفارقة أن القوى الحقيقية التي تتحكم في الفرد والتي تؤلف أساس فرديته هي القوى البيولوجية أو بمعنى آخر « الغرائز » ، وهذه القوى أو الغرائز لا فردية في حد ذاتها بمعنى أنها نتيجة للوراثة والجنس ···· الخ ·· فكأنما القوى اللافردية هي التي تتحكم في الفردية ، وهذا ما يعنيه « بالمفارقة » · والفرد يريد توكيد فرديته دائما ، ومن ثم فانه يشعر بالتوتر والصراع والتمزق داخل نفسه ، ويرمز « نيتشه » للقطبين اللذين يتصارعان في نفس الانسان « بديونيسيوس » و «أبولون» · فديونيسيوس يمثل في الانسان القوى التي تميل به الى المشاركة في شيء أكثر منه اتساعا وأشد عمقا ، أما « أبولون » فيمثل الحياة الفردية وانعكاس الذات على نفسها ·

وهكذا نستطيع أن نلخص النقط الرئيسية التى التقت فيها فلسفة كيركجورد » وفلسفة نيتشة فجعلت منهما رائدين للفكر الوجودى وهى :

١ ـ ايثار الذاتية على الموضوعية فى البحث عن الحقيقة بحيث تصبح الذاتية هى القيمة العليا فى كل بحث فلسفى ٠

٢ ـ تفنيد كل فلسفة منطقية مجردة غريبة على الحياة وبعيدة عنها ٠

٣ ـ الاعتقاد بأن الفرد هو الذى يخلق ماهيته وطبيعته عن طريق حريته واختياره أو بمعنى آخر ان الوجود سابق على الماهية ٠

٤ ـ لاتقوم الحياة الاخلاقية الا حينما يعلو الفرد على نفسه باستمرار ويتجاوز ذاته تجاوزا متصلا ٠

٥ ـ الانسان فى هذه العملية من العلو وتجاوز الذات لابد له من المخاطرة والارتباط ولابد أن يشعر أيضا بالقلق واليأس والتوتر والتمزق ٠

وهذه النقط ستتخذ صورة واضحة منظمة على أيدى الفلاسفة الوجوديين الذين سنعرض لأفكارهم فى الفصول التالية .

مارتن هيدجر

(١٨٨٩)

وفلسفة « هيدجر » (١) فى منتصف الطريق بين « نيتشه » و « كيركجورد » فهو يحيا فى عالم « نيتشة » بمشاعر « كيركجورد » وفى عالم « كيركجورد » بمشاعر (نيتشة) كما يقول جان فال ·

ويتفق « هيدجر » مع الفيلسوفين السابقين فى أن تجربته الاساسية فى الحياة هى القلق ، وقد راينا كيف أقام كل من « نيتشة » و « كيركجورد » فلسفة ذاتيه صرفة على هـذه التجربة ـ أما « هيدجر » فلا يقيم فلسفة ذاتية مثلهما ، وانما يحاول أن يقيم « علما للوجود » Ontologie بمعنى أنه لا يتخذ وجوده الذاتى موضوعا للفلسفة ، وانما يتخذ منه أساسا لعلم يمكن أن ينطبق على الأفراد جميعا · ويريد « هيدجر » أن يستخلص من تجربته تلك الذاتية القائمة على القلق الشروط العامة والسمات المشتركة لكل وجود فردى أيا كان ·

فهو لا يكتفى اذن بوصف تجربته الذاتية كما فعل « كيركجورد » أو « نيتشة » وانما يريد أن يعمم وأن يجرد وأن يضع علما لا مدخل فيه للآراء الفردية والافكار الشخصية ، فهو يعود الى فكرة المذهب التى رأينا كيف هاجمها « كيركجورد » ـ هجوما عنيفا ، فيضع مذهبا فى الوجود ، مذهبا فيه كل ما نعاه « كيركجورد » على « هيجل » من التنظيم والتسلسل المنطقى ، كل ما هنالك من اختلاف بين « هيدجر » ، « هيجل » أن هيدجر يقيم فلسفته على أساس تجربة ذاتية صرفة يجعل للقلق فيها المحل الأول ،

---

(١) ليس فى حيـاة « هيدجر » ما يغرى بالتحليل فقد ولد سنة ١٨٨٩ من أسرة المانية وأخذ يعد نفسه للتدريس بالجامعة ، فعين أستاذا للفلسفة فى جامعة « فرايبورج » وظل يتدرج فى السلك الجامعى حتى عين سنة ١٩٢٨ مديرا للجامعة خلفا للفيلسوف الألمـانى « ادموند هسرل » واعتزل التدريس فى الجامعة بعد أن وجهت اليه تهمة التعاون من النازية.

ويمكن أن نقسم الكتب التى ألفها هيدجر الى مجموعات ثلاث : الكتب ذات الصبغة الجامعية مثل البحث الذى كتبه عن « الحكم » والرسالة التى قدمها الى الجامعة عن « دنس سكوت » وتتضمن المجموعة الثانية كتـابه الرئيسى : « الوجود والزمان » (سنة ١٩٢٧) ولم تظهر منه حتى الآن غير المقدمة والجزء الأول ويبدو أن الجزء الثانى لن يظهر على الاطلاق كما يمكن أن نستخلص ذلك من فلسفته . وتحتوى المجموعة الثـالثة على الكتب الملحقة أو الثانوية مثل كتـاب « كانت ومشكلة الميتافيزيقا » (سـنة ١٩٢٨) ، « ماهية الاساس » ، « ما الميتافيزيقـا » ؟ (سنة ١٩٣٠) . وكتاب « ما الحقيقة ؟ » (سنة ١٩٤٥)
وتمتـاز هذه الكتب عامة بالتعقيد وايراد المصطلحات الجديدة التى يصعب نقلها الى أية لغة أخرى ، ولذلك فان تبسيط أفكار هذا الفيلسوف مهمة شاقة ... بل تكاد تكون متعذرة ·

بينما لا يفعل « هيجل » ذلك وانما يقيم فلسفته على تصور عقلي صرف لا مجال فيه للتجربة الشخصية .

ففلسفة « هيدجر » ليست فلسفة فرد بعينه ولكنها فلسفة كل فرد . وهي وصف للوجود الانساني عامة ، أو هي قراءة للوجود . فهي تقنع بما ترى وتشعر وتحس وهي لذلك لا تصادف أية مشكلات في طريقها ، وانما تمضي في وصف ما تراه وقراءته وليس ذلك بالعمل الهين .

و « هيدجر » يختلف ها هنا عن « يسبرز » الذي يريد أن يعرف ما هو وجود « الانا » Le moi بينما يريد « هيدجر » أن يعرف ما هو الوجود عامة .

ويجب ألا نخلط بين المنهج الذي يتبعه هيدجر وبين الاستبطان النفسي فان هذا المنهج الأخير يريد أن يصل الى كنه الحياة النفسية ويرمي الى وصف تيار الشعور في مضمونه ، وفي الأفعال التي تنتج عنه ، وفي الميول الشعورية التي تتحكم في سلوك الانسان ، ولكنه لايهتم مطلقا بوجود الانسان نفسه أو بعبارة أخرى هذه المناهج النفسية تهتم بالظواهر النفسية لا بظاهرة الوجود التي تكمن تحتها ، بينما موضوع علم الوجود هو هذه الظاهرة الأولى التي تكمن وراء هذه الظواهر النفسية .

ومهما يكن من أمر فان الفكر الوجودي يدخل على يد « هيدجر » في طور جديد من أطواره « هو طور » المذهب وليس من شك أن «هسرل» قد ساهم في هذا الطور الجديد بنصيب كبير بفلسفته الظاهرية .

ولنا أن نتساءل : اذا كان « هيدجر » يريد البحث في الوجود عامة فلماذا يبدأ بالوجود الانساني لدراسة هذا الوجود ؟ والواقع أن السؤال يتضمن الاجابة لان « الانسان » هو الذي يضع هذا السؤال ، ولأنه الكائن الوحيد الذي يضع وجوده موضع التساؤل .

وقد قلنا من قبل أن القلق L'angoisse هو التجربة العميقة التي تنير الطريق أمام « هيدجر » للكشف على طبيعة الوجود . فما معنى القلق ؟ وكيف يمكن أن يكون سبيلا الى المعرفة ،

يجب أولا قبل تحديد معنى القلق أن نميز بينه وبين شعور آخر كثيرا ما يختلط به حتى ليصعب علينا أن نفصل الواحد عن الآخر وهو الشعور بالخوف ، فنحن عندما نخاف نستطيع دائما أن نحدد موضوع خوفنا ، فهناك دائما خطر يتهددنا في صورة أو في أخرى ، أما القلق الذي يعنيه « هيدجر » فليس له موضوع محدد ، ونحن اذا سألنا عادة شخصا تنتابه هذه الحالة أجاب بأنه لا يدري سببا أو علة لهذا القلق الذي يعتريه .

ولم يفطن الفلاسفة القدماء الى ما في هذه العاطفة من ابهام وعدم تحديد فالقديس « أغسطين » و « لوثر » يربطان بين القلق والخطيئة ، فنحن نقلق حينما نرتكب خطيئة ما ، ولكن هذا الشعور بالقلق يختفي حالما نطمئن الى عفو الله وغفرانه ، فالقلق حالة عابرة عارضة سرعان ما تزول بزوال سببها وهو هنا الخطيئة ، بيد أن « كيركجورد » استطاع أن يقطع شوطا بعيدا في تحليل القلق « وهيدجر » يعترف للفيلسوف الدانمركي

بهذا الفضل ولكنه يقول ان تحليل « كيركجورد » للقلق لم يتجاوز به المجال النفسى الى المجال الوجودى وهذا ما فعله « هيدجر » .

والواقع أن القلق عند « هيدجر » لا يكشف عن الوجود بقدر ما يكشف عن العدم ، أو ان شئنا الدقة : ان القلق يكشف لنا عن الوجود لأنه يتيح لنا أن نعرف معنى العدم . ونحن فى القلق نرى هوة العدم وقد فغرت فاها لابتلاع وجودنا كله ، ونشعر أن الأشياء جميعا تنزلق وتفر من أيدينا وكأنما ينسكب الوجود فى ثغرة غير منظورة .

ويحاول « هيدجر » محاولات يائسة لتعريف العدم ووصفه ولكنه ينجح على كل حال فى أن يضفى على العدم طابعا ايجابيا بعد أن كان سلبيا صرفا فى جميع الفلسفات السابقة التى جعلت من العدم سلبا للوجود فحسب . وهذا الطابع الايجابى للعدم مصدره الفعل أو الدور الذى يقوم به العدم للكشف عن طبيعة الوجود عن طريق ذلك الشعور العميق بالقلق الوجودى ، فالعدم يقوم باعدام الوجود ومن ثم فهو فعل ايجابى .

ولكن متى يشعر الانسان بالقلق ؟ وهل يشعر به الناس جميعا سواء بسواء ؟ وكيف يمكن أن يكشف القلق عن الوجود ؟

يعتقد « هيدجر » أن الانسان يمكن أن يحيا وجوده على صورتين مختلفتين : فهو اما أن يحيا وجودا مبتذلا تافها لا قلق فيه ، أو أن يحيا وجودا أصيلا مفعما بالقلق ، وجودا يستطيع فيه أن يؤكد ذاته ، وأن يصبح نفسه .

ونحن نبقى عادة فى مجال الوجود المبتذل الزائف تحت تأثير الكسل وضغط التقاليد والنظم الاجتماعية ، وفى هذه الحالة يظل «القلق» متواريا أو كامنا وراء ظواهر الهم souci أو الانشغال على مستقبلنا وأطفالنا وحياتنا اليومية العادية ، وهذا الهم أو الانشغال يصرفنا عن الشعور بالقلق الوجودى الذى وصفناه وينأى بنا عن حقيقة أنفسنا ، فلا نتصل بها اتصالا حقيقيا ، وانما نظل عبيدا للحياة اليومية التافهة «حياة الناس » أو حياة أى فرد من الأفراد دون تمييز بحيث يمكن أن يحل محلنا أى شخص آخر ، أو أن نحل نحن محل أى شخص آخر ، فلا شعور هناك بوجودنا الخاص أو فرديتنا المتميزة وانما نحن مجرد آلات اجتماعية أى أن الواحد منا ليس أكثر من موظف أو عامل أو تاجر ... الخ .. والانسان فى هذه الحالة خاضع لقوة غير محددة توجه سلوكه فى الحياة ، وكلمة السلوك ها هنا تؤخذ بأوسع معانيها فلا تقتصر على الحركات والأفعال بل تشمل المشاعر والافكار أيضا .

ويمضى « هيدجر » فى تحليل هذا الوجود المبتذل تحليلا رائعا ربما كان بحق أجمل أجزاء فلسفته كلها وأصدقها ، ولعل أبرز خصائص هذا الوجود ومميزاته هو غلبة « الثرثرة » أو « الدردشة » ـ كما نقول باللغة العامية ـ بحيث تصبح كلمة « يقولون .. » أو « يقول الناس » هى المرجع الأخير للحقيقة ومعيارا لكل دقة وعمق ، فالكل يعرف كل شىء ويتحدث عن كل شىء وعن كل ما قد يحدث وما يجب أن يفعل الناس ، وتصبح القدرة على الكلام مقياسا لمعرفة المرء بالأشياء بينما هو فى الواقع لا يتحدث

عن شيء ولا يعرف شيئا ، وحينما يتمكن حب « الدردشة » في الانسان يقطع كل صلة بينه وبين الوجود الحقيقي الأصيل .وتفضى هذه« الثرثرة» الى سمة أخرى من سمات الوجود المبتذل هى « الفضول الزائف » وبهذا الفضول ينغمس الناس فى الحوادث اليومية ، ويبحثون عن كل جديد من الأشياء لا رغبة فى معرفتها ، وانما شـوقا الى رؤيتها فحسب ، والدافع الأول لهذا الفضول التسلية والهروب من الذات والاستغراق أو بمعنى أصح ، الضياع فى الأشياء ولذلك كان هذا الفضول يتسم بالخفة والطيش والنزق ، وينتهى الامر بالرجل الفضولى أن يعتقد أنه يحيا حياة هامة أصيلة متجددة ، لانه ينتقل من حالة الى حالة أخرى ، ومن حادث الى حادث غيره وهلم جرا دون توقف وهذا بالطبع أشنع أنواع الفضول لانه يحجب عنا طبيعتنا الاصيلة الى الابد .

وهذا يسلمنا الى الصـفة الثالثة من صفات الوجود المبتذل وهى « الابهام » أو « الخلط » ومعنى هذه الصفة أننـا نصل من الابتذال الى درجة لا نستطيع معها التمييز بين الحياة الاصيلة والحياة المبتذلة .

هذه الصفات الثلاث هى ما يسميها « هيدجر » بالسـقوط Verfallen وليس معنى هـذا السقوط أننا نسقط الى حالة أدنى أو من حالة أولية طاهرة الى حالة أقل طهارة ، فان « هيدجر » لا يعترف بالخطيئة الأولى كما يعتـرف « كيركجورد » لأنه لا يعتـرف بالدين اطلاقا ، وانما يظل معنيا بالحياة الأرضية وحدها ، وانما السـقوط هو تحديد وجودى او موقف تتخذه الذات حيال نفسـها ، أو بمعنى أوضـح السـقوط هو هروب الانسان من ذاته بوصفها قدرة على أن تكون نفسها ، والسقوط أيضا فرار من القلق لأنه يتهدد وجودنا بأسره ، ويعزلنا أمام أنفسنا بحيث نشعر بهذه العزلة شعورا حادا يختفى معه كل ما يمكن أن يعتمد عليه الانسـان فى وجوده وتجثم عليه الوحدة ويحس بالغربة احساسا عميقا ، وانه ليس فى بيته وبين ظهرانيه ، وينتابه شعور بعدم الاستقرار فى عالم الحياة اليومية ، وهنـاك يجد نفسه مرغما على اختيار ذاته ، ويعلم أن الوقت قد حان لتحمل المسئولية الملقاة على كاهله .

وحينما نقرر الصمود أمام هـذه المسـئولية نحيا فى هـذه الحالة وجودا مختلفا عن الوجود السابق ، ونخرج عن حالة السقوط التى ألقينا فيها أنفسنا الخاصة وشخصيتنا المتميزة ، ولا يكون ذلك بالطبع الا بشيء من العزم والتصميم والألم .

ونحن حينما نقرر أن نحيا هـذا الوجود الأصيل لا يتغير شيء من مضمون العالم ، وانما يتغير الضوء الذى نرى على هداه الناس والعالم ، انه أشبه باكتشاف جديد للعالم الذى نعيش فيه ، وتشعر الذات فى هذه الحالة بتسامح مطلق مع الغير لأنها تشعر شعورا قويا بأنها لا يمكن أن تكون هذا الغير فلا يمكن أن تلومه على مايفعل ، وتستبدل النزوات القديمة التى كانت تسود علاقتنا بالغير بعلاقة أخرى من الوجود المشترك ، وتنظر حينئذ الى الحياة على أنها غرور باطل وعبث لا غناء فيه ، وتصبغ هـذه النظرة كل أفعالنا فلا نعود نتأرجح فيما نفعل بين المناسبات والظروف كما يفعل أغلب الناس .

ولا يتبادر الى الذهن أننا وقد بلغنا هذه الحالة من الوجود الأصيل تبقى فيها الى الأبد ، كلا وانما الوجود الاصيل صراع دائم وكفاح مستمر تنتصر فيه الذات على نفسها انتصارا يجب أن يتجدد بلا انقطاع على المطامع والغوايات العديدة التى تزلفها لنا الحياة الزائفة المبتذلة ٠

وهكذا نجد أن الشعور بالقلق اذا أحسسنا به كما ينبغى ، ولم نحاول الفرار منه ، بل و حملنا كل ما يجره من نتائج ، نجد أن هذا الشعور يكشف عن وجودنا الخاص ، وعن أننا فى هذا العـــالم نفتقر الى السند والمعين ، وأنه قد قذف بنا فى هذه الحيـــاة دون أن ندرى لذلك سببا ، وهذا يســـميه الوجوديون « بانتفاء المعنى » L'absurdité أو الوجود بلا ماهية ، ونحن وجود بلا ماهية ولذلك فلابد لنا من أن نعثر لانفسنا على ماهية ما ابتداء من الوجود ، وهذا هو معنى العبارة المشهورة التى يتفق عليها الوجوديون عامة وهى « أن الوجود سابق على الماهية » وفى هذه العبارة ثورة على جميع الفلسفات القديمة ابتداء من « أفلاطون » حتى « هيجل » وهى الفلســفات التى ترى أن المـــاهية سابقة على الوجود ، أى أن الله يتصور ماهية الانسان وماهية العالم أولا ثم يأتى وجود الانسان ووجود العالم مطابقا لمـا تصوره الله من ماهية الانسان والعالم ، كما يتصور النجار منضدة من الخشب ثم يصنعها بعد ذلك ٠

الانسان اذن فى فلسفة « هيدجر » وفى الفلسفات الوجودية عامة صانع لنفسه ، وهذه هى الصفة الاولى من صفات الوجود الاصيل — أى قدرة الانسان على أن يكون ذاته ٠ وهذا ما يســـميه « هيدجر » بالذاتية وهذه الذاتية كما رأينا ليست أمرا واقعا un fait وانما الذاتية امكانية صرفة بمعنى أن الانسان يمكن أن يصبح ذاته ، وقد لا يستطيع ، فالذاتية هدف يراد بلوغه ، وصفة نعمل على اكتسابها ، وقد نيأس فى هذه المحاولة أو تقهرنا العقبات المختلفة عن بلوغ الهدف المنشـــود فنحيا حياة مبتذلة كتلك التى وصفناها ، والتى سماها بسكال بحياة التسلية أو اللهو أو العبث ، وهى الحياة التى يحياها الانسان لينسى نفسه ، ويبدد همومه ، ويخفى شقاءه عن نفسه وعن الآخرين ٠

ولا يمكن للذات أن تصبح نفســـها الا اذا كانت تتمتع بالحرية ، ولكن هذه الحرية ليست مطلقة اذ يحدها الميلاد من أحد طرفيها ، والموت من الطرف الآخر ، فنحن لم نكن أحرارا حينما ولدنا ، ولسنا أحرارا فى اختيار اللحظة التى نموت فيهـــا ، والطريقة التى نموت بها ، ويلخص هيدجر هذه القيود التى تسعى الحرية وهى مكبلة بها بأننا منذ أن نوجد، نوجد فى العالم بمعنى أننا نأتى الى هذا العالم وقد اتخذ صورة معينة ، واننا طالما كنا أحياء فلن نستطيع أن نأبق من الظروف التى تحيط بنا : من مكان وزمان ونظم اجتماعية معينة ، والوجود فى العـــالم ليس صفة تتضاف الى الذات أو الى الأنا وانما هو يدخل فى تركيب هـــذه « الأنا » لأننا لا نستطيع أن نفكر الا بالارتباط بمجموعة الاشـــياء الخارجية التى تحيط بنا ٠ وهذا الارتباط الدائم يجعل من هذه الاشـــياء عنصرا مكونا للذات نفسها ، لانه يتصف بصفة الهم أو الانشغال ٠

وهنا يأتى هيدجر بنظرية جديدة فى المعرفة ، فان معرفتنا بالاشياء

كانت تتسم فى نظريات المعرفة القديمة بطابع من التجريد ، والبرود يجعلنا نبدو كمتفرجين على هذا العـــالم الذى نعيش فيه ، أما هيدجر فيرى أن معرفته بالاشـــياء تتخذ صفة « انفعالية » هى الهم أو الانشغال ، نحن مشغولون بهذه الاشياء مهمومون بمعرفتها لانها تكون جزءا من حياتنا ، وتدخل فى تركيب وجودنا كما رأينا من قبل ، ولذلك فاننا نبدأ بمعرفة الاشياء التى نحتاج اليها فى تحقيق امكانياتنا ، فمعرفتنا بالعالم معرفة عملية وليست نظرية ، والاشياء لا معنى لهـــا الا بوصفها أدوات لتحقيق امكانيات الذات وطالما لم نستخدم الاشياء فى تحقيق هـــذه الامكانيات بقيت وجودا خاما لا معنى له ، وبعبارة أخرى هـذه الادوات ليست شيئا آخر غير الصورة التى أسقطها على ضوء امكانياتى الخاصة ٠

واذا كانت الحياة الاجتماعية تفرض علينا شيئا من النظام الا أن الافراد ينشئون داخل هـــذا النظام الاجتماعى نظمـــا جديدة وتركيبات مختلفة تتجاوب مع الحاجات الفردية ٠

ويقودنا الوجود فى العالم الى تركيب آخر للذات ، فاذا كان الوجود فى العالم أمرا لا مناص منه بالنسبة للذات فان الوجود مع الآخرين ضرورة لازمة لا مفر منها ، وكما أننا لا نستطيع أن نفـــكر أو نعمل الا ونحن مرتبطون بهذا العالم فكذلك لانستطيع ان نفكر او نعمل الا ونحن مرتبطون بالآخرين ٠ وتأكيد هيدجر لهذه الحقيقة يفنـــد ما يدعيه أعداء الفـــكر الوجودى من أن هذا الفكر دعوة الى الانعزال والانفصـــال عن الآخرين ، وكيف يمكن أن يكون الأمر كذلك وجميع الفلسفـات الوجودية تؤكد أن الوجود مع الغير تركيب داخل فى وجود الذات نفسها ، فلا وجـود لذات منعزلة عن ذوات أخرى كما لا وجود لذات الا فى عالم ، فهذا « الوجود ـ مع» يؤلف نفس العلاقة التى يكونها «الوجود ـ فى» بالنسبة للذات ، من حيث أنه ارتباط ضرورى وتركيب داخل فى الذات نفسهـــا أى أن من طبيعة الذات أن تكون دائما فى وجـــود مع الغير أو مع ذوات أخرى ٠ ويصطبغ هذا الارتباط بصبغة الهم أو الانشغال أيضا ، والذات تحمـــل هذا « الهم » أينما ذهبت كما تحمل الارض الهواء الذى يحيط بها ٠

وأبسط التجارب تكشف للفرد عن اعتماده على الغير ، ويصل هذا الاعتماد أحيانا الى درجة الفناء فى الغير فناء تاما ، ويؤلف «الناس» فى هذه الحالة ديكتاتورية مطلقة توجه الفرد فى كل أفعاله حتى تنمحى المسئولية الشخصية والشعور بالفردية « فكل انسان هو الآخر وليس أى انسـان ذاته » وهذا هو السقوط بعينه

ولكن ليس معنى التخلص من حالة السقوط تلك ، اننا نتخلص من الآخرين ومن تأثيرهم على الذات فليس هذا الأمر ممكنا لان الغير داخل فى تكوين الذات حتى ولو لم نعترف بذلك ، والواقع أننا حينما نعقد العزم على أن نحيا حياة أصيلة غالبا ما نصطدم بالمجتمع وبالعرف العام وبالتقاليد التى توارثتها الجماعات جيلا بعد جيل ، ولكن ليس معنى هذا الاصطدام أننا لا نعترف بالآخرين ، ولا نحسب لهم حسابا ، وانما كل ما فى الأمر أننا لا نعترف ببعض الاوضاع التى يتخذها الناس فى حياتهم ، وحتى لو فرض علينا كفاحنا للقضاء على هذه الاوضـــاع نوعا من العزلة المتوحدة ،

فانها عزلة غنية بالتفكير في الآخرين ، وبالرغبة القوية فى آن يحيا الغير حياة مثلى هى تلك الحياة التى دعونا اليها ، واضطرتنا الى العزلة والابتعاد عن الناس ٠

ونفهم نظرية هيدجر كما ينبغي حينما نقارنها بنظرية « ليبتنتس » فى «المونادات» أو الذرات الروحية ٠ «فليبنتس» يشبه الافراد بالذرات المغلقة على نفسها ، فلا أبواب لها ولا نوافذ ، بينما يعتقد هيدجر أن الافراد لا أبواب لهم ولا نوافذ لأنهم نوافذ وأبواب فحسب ، أى أنهم فى الخارج مفتوحون على العالم ، أو هم فى الشارع على حد تعبيره وهنا تستحيل هذه الفلسفة التى تبدأ لأول وهلة ممعنة فى الفردية الى فلسفة تؤكد علاقتنا الطبيعية بل والميتافيزيقية بالافراد الآخرين ، وحتى فى أشـــد مواقفنا فردية ، وحينما نفكر فى أنفسنا فى وحدة تامة لا نستطيع أن ننفصل عن الآخرين ، ويقول هيدجر ان الوجود بدون الغير هو نفسه صورة من صور الوجود مع الغير ٠

ونعود الآن الى الصفات الاساسية للوجود الاصيل ٠

رأينا كيف يدفعنا القلق الى أن نشعر بأنفسنا ، وبأننـا موجودون فى العالم ومع الآخرين ، فالقلق صيحة صادرة من أعمـــاقنا لكى نصبح أنفسنا أو هو بتعبير دارج بسيط « صوت الضمير » ينادينا لكى نحيا حياة أصيلة ويهيب بنا أن نطرح عن أنفسنا موقف « السقوط » والهروب الذى نقفه من أنفسنا ، هذه الصيحة الصادرة من أعماق نفسى أشعر أنها صادرة منى ومن شيء أعلى من نفسى فى آن واحد وهذا ما يدعو بعض الفلاسفة الى القول بأنها صادرة من الله أو من المجتمع أو من الجنس race الخ ، وهذه التفسيرات جميعا يرفضها هيدجر بشدة لانهـا لا تفسر كيف يمكن أن يكون هذا الصوت صادرا منى وفى الوقت نفسه غريبا عنى ٠

« وهيدجر » لا يعترف بوجود قوة أعلى من الذات ، ولكنه يقول مع ذلك بعلو آخر لا وجود فيه لأى طابع دينى أو تقويمى ٠ والعلو عنده أنواع فقد يكون علوا نحو العالم الذى نعيش فيه ، وهذا العلو معناه الرغبة فى معرفة الأشياء ، وقد يكون علوا نحو الآخرين أو نحو المستقبل ، وهكذا تتخذ فكرة العلو عند هيدجر طابعا انسانيا محضا ، فهى حركة باطنية ، أى أنها لا تخرج عن العالم الذى نعيش فيه ، وليس من الضرورى أن يتخذ العلو صفته لأنه يتجه نحو شيء أعلى بالمعنى التقويمى ــ أى نحـــو شيء أســـمى ــ وانما العلو هو كل حركة نريد بها أن نتصـــل بشيء خارجنا كالعالم أو الغير أو بشيء أمامنا كالمستقبل ونحن حينما نريد تحقيق أنفسنا نعلو عليها أى نتجاوز ما هى عليه فى الوقت الحاضر متجهين نحـــو ذات أخرى نتمثلها ونحاول الوصول اليها ، نحن دائما أمام أنفسنا أو سابقين لأنفسنا على حد تعبير هيدجر ذلك لأننـــا امكانية ومشروع من المشروعات فلا مناص من أن نلقى بأنفسنا دائما الى المستقبل والانســـان كائن يتجه دائما نحو امكانياته وهكذا نستطيع أن نقول ان الوجود الانسانى الأصيل يتصف دائما «بالزمانيه» فهو متزمن ، وأن هـــذا الوجود الزمانى يشير دائما الى المستقبل ، لأننا لا نعمل الا من أجل المستقبل ، ولكننا اذا كنا دائما أمام أنفسنا ، وكنا نتقدم دائما الى المستقبل فنحن أيضـــا وراء

أنفسنا لأننا وقد ألقينا في هذا العالم في عصر بعينه ومكان بعينه لانصبح في هذه الحالة مستقبلنا فحسب ، وانما نحن أيضا ماضينا واذا كان لابد لنا من أن نجد أنفسنا فان هذا التعبير نفسه ينطوى على الماضى والمستقبل معـــا ·

فكلمة نجد تدل على المستقبل ، وكلمة أنفسنا بما يدخل فيهـا من عناصر لا ارادة لنا فيها ولا حرية لنا فى اختيارها تعبر عن الماضى ، وهكذا يكون الماضى الآونة الثانية من آنات الزمان · ونحن ننتقل دائمـــا من المستقبل الى الماضى ، ومن الامكانيـــات الى الذكريات هكذا دون انقطاع ، ولكن أين نجد الحاضر فى هذه النظرية عن الزمان ؟

اننا حينما نقرر أن نكون أنفسنـــا لا نقرر ذلك فى الماضى أو فى المستقبل وانما نقرر ذلك الان ، وفى هذه اللحظة الراهنه فالتصميم أو العزم résolution كما يسميه هيدجر يقع فى الحاضر ، والحاضر هو معقد الصلة بين الماضى والمستقبل · وهكذا يتالف وجـــودنا الاصيل من هذه الآنات الثلاث وهى المستقبل والماضى والحاضر ، والوجود الانسانى ليس شيئا آخر غير هذه الزمانية فهو لا يتطور فى الزمان . ولا يحقق امكانياته فى الزمان وانما هو هذا الزمان نفسه ، فالوجود زمانى ان صح هذا التعبير ، ولكل فرد منا تاريخ خاص يصنعه لنفسه ·

ويكشف لنا القلق أيضا فيما يكشف عن التناهى الذى يتصف به وجودنا وهذا التناهى طابع أســـاسى للوجود الانســـانى · ومهما تكن امكانياتنا فنحن نعلم أن هناك لحظه تنتظرنا لن يكون فيها وجود يتقدمنا أو مستقبل أمامنا ·

وهذا الشعور بالتناهي أو الفنـــاء تنشأ عنه صفة أخرى من صفات الوجود وهى الشقاء الدائم · نحن فى شقاء دائم لأننا لا نستطيع تحقيق جميع امكانياتنا ولا يمكن أن نحقق احدى هذه الامكانيات الا بالانصراف عن تحقيق امكانيات أخرى وعلينا اذن أن نختار بعض الامكانيات وأن ننبذ بعضها الآخر ، وبذلك نقضى بالاعـــدام على جزء من كياننا ووجـــودنا ، فوجودنا يحمل العدم فى قلبه كما تحمل الثمرة النـــاضجة الدودة فى جوفها ·

نحن وجود لفنـــــاء · والموت يترصدنا فى كل خطوة من خطواتنا لا بمعنى أنه شىء خارجى سيقبض أرواحنا فى لحظة من اللحظات ، ولكن بمعنى أننا نحمل موتنـــا داخل أنفسنا كما تحمـــل الأم جنينها داخل أحشائها ، وهذا ما يسميه هيدجر بالوجود من أجل الموت ، وتلك صفة أساسية من صفات الوجود الانسانى ·

وليس معنى الوجود من أجل الموت أن الموت هدف يســـعى الوجود اليه ، أو تطور نحو غاية اذا بلغها الانسان أصبح شـــيئا مكتملا · فان الوجود الانسانى لا يمكن أن يكتمل بطبعه لأنه لا يستطيع أن يحقق كل امكانياته ، والموت ليس اكتمالا لهذه الامكانيات ، وانما هو انقطاع لها · الموت هو استحالة كل امكانية · ولما كان الوجود الانسانى لا يستطيع أن يحقق كل امكانياته فهو وجود ناقص بطبعه ، ولا يمكن أن يكتمل بالموت

أو بغيره ، وانما هو وجود مؤجل باستمرار ، ونحن نقول دائما بصدد تحقيق شخصياتنا اننا لم نصل بعد ، أو أننا لسنا بعد ما أردنا أن نكون فهذا النقص أو هذا التأجيل ، أو هذا « الليس بعد » صفة مكونة للوجود الانسانى وداخلة فى تركيبه وطبيعته ٠

بيد أن فكرة النقص فى الوجود الانسانى تختلف كل الاختلاف عن فكرة النقص فى الاشياء فاننا لا نصف الاشياء بالنقص الا لأننا « نريد » من هذه الاشياء أن تكون شيئا آخر يمكن أن توجد جميع عناصره ، اذ نتمثل هذه الاشياء فى حالة أخرى غير حالتها ، ومن ثم نعقد المقارنة بين الشىء كما هو أمامنا وبين الشىء كما نريده ، فنحكم عليه بالنقص ، فالهلال مثلا بدر ناقص ولكنه فى حد ذاته هلال كامل ولكنه يصبح ناقصا لأننا تصورنا البدر فى مخيلتنا ، وقارناه بالهلال ، وفى هذه الحالة حكمنا بأن الهلال بدر ناقص ٠ وكذلك الماء الذى يغلى فالماء كامل فى أى درجة من درجات حرارته ولكننا حينما نريده مغليا نقول انه لم يصل بعد الى درجة الغليان التى نريدها وهلم جرا ٠

أما الوجود الانسانى فليس ناقصا بهذا المعنى لأنه مؤجل بطبعه وفى أية حالة من حالاته لأنه لن يصل مطلقا الى الصورة التى يريدها ، ففكرة التأجيل أو « الليس بعد » داخلة فى تركيبه نفسه لأنه اتجاه دائم نحو تحقيق امكانياته التى هى فى الحقيقة نفسه التى يريد أن يكونها والتى تظل دائما وبالضرورة بعيدة عن متناول يده ، فالوجود الانسانى لا يمكن أن يلحق بنفسه وفقا لطبيعته وجوهره ٠

ولا يمكن أن يكون الموت نضوجا كنضوج الثمرة لأن النضج يحمل معنى الاكتمال ، وقد رأينا أن الموت ليس اكتمالا للفرد لأننا دائما غير مكتملين ، ومن ثم غير ناضجين ٠

كما لا يمكن أن يكون الموت انقطاعا للوجود أو انتهاء بالمعنى الذى نعنيه بانقطاع المطر أو انتهاء الطريق الخ ، ليس الموت شيئا من هذا لأن الانتهاء ليس شيئا موجودا فى هذه الاشياء بالضرورة منذ وجودها وانما الموت جوهر الوجود أى ان الوجود يقتضى من حيث جوهره الفناء وهذا ما تعبر عنه هذه العبارة أفصح تعبير : « منذ أن يولد الانسان يكون بالفعل فى شيخوخة الموت » ٠ والتفكير فى هذه الحقيقة ، وجعلها نصب أعيننا دائما علامة من علامات الوجود الاصيل اذ يصبح وجود الانسان فى هذه الحالة شفافا بالنسبة الى نفسه ٠ فيرى الناس والاشياء فى ضوء جديد ويعتقد اعتقادا راسخا فى تفاهة الحياة وسخافتها ، ويستقر فى نفسه أن الاشياء جميعا عابرة وأن المطامع كلها وهم باطل وسراب خادع وفى هذه الحالة يتقبل الانسان موته باعتباره الامكانية العليا التى يتمثل فيها الطابع الشخصى الى أعلى درجة ويتضح فيها الشعور بالحرية وضوحا تاما ٠ وان فى تقبل الموت كواقعة لا مفر منها ينأى بالوجود الانسانى عن التأثر بتقلبات الحظ أو ضربات القدر وهى ما يجزع منها الناس ويرتجفون عادة ٠

فهل هذا الاستسلام والاذعان هو كل ما يمكن أن نستخلصه من فلسفة هيدجر من الناحية الاخلاقية ؟

الواقع أن هذه الفلسفة القاتمة لا يمكن أن تدفع الى العمل ، وفلسفة هيدجر من الناحية الاخلاقية صورية بحتة بحيث تنتهى فى نهاية الأمر بألا تكون أخلاقا على الاطلاق ، ومسالة « القرار الحاسم » او « العزم القاطع » الذى نجده فى هذه الفلسفة سلبى صرف ، فنحن بعد أن نفقد العزم على أن نحيا حياة أصيلة لا نجد قيما معينة وضعها هيدجر لهذه الحياة • والحق أن هيدجر لم يكن يريد أن يضفى على فلسفته طابعا تقويميا من أى نوع وانما هو يصف السمات العامة للوجود ، ويضع القوالب أو الصيغ العامة ، فعلى الفرد الذى يتعرض لتجربة القلق أن يخرج من هذه التجربة وأن يخلق مصيره بنفسه ، وأن يبدع القيم الخاصة به أما ما هى هذه القيم ؟ فهذا ما يقرره كل فرد بنفسه ، وليس ذلك من عمل هيدجر فى شىء •

ومهما يكن من أمر فان الأثر الذى تتركه فلسفة هيدجر فى النفس هو أنها فلسفة ناقصة وقد حاول هيدجر أن يسد هذا النقص بعد ظهور كتابه « الوجود والزمان » بأن يقيم نوعا جديدا من الفلسفة الاسطورية ترتبط بالارض والعالم الذى نعيش فيه ارتباطا وثيقا وهذه الفلسفة تؤكد ارتباطنا بالارض والعالم ، وهو ها هنا يتأثر بأشعار « هولدرلين » Holderlin الشاعر الالمانى تأثرا بينا •

وقد تعمق هيدجر فى دراسته لفكرة الحقيقة فى كتابه « ماالحقيقة ؟» الذى ظهر سنة ١٩٤٥ ، ولكن يبدو من هذه الدراسة أنه ظل متأرجحا بين الواقعية والمثالية « ومثالية نيتشه بنوع خاص » على الرغم من أنه كان يريد أن يتجاوز النضال القائم بين المذهبين ، ولكنه لم ينجح تماما فى هذه المحاولة •

وأيا كانت المآخذ التى يمكن أن تؤخذ على هذه الفلسفة فلايستطيع أحد أن يجادل فى أنها فلسفة انسانية وانسانية مطلقة ، لأنها محاولة لتفسير الوجود ابتداء من الانسان كما أنها لا تلجأ الى أى مبدأ عال فى هذه المحاولة •

وسترى فى الفصل القادم كيف يحاول « سارتر » أن يسد الثغرات فى هذه الفلسفة وأن يتعمق فى بعض الموضوعات التى لم يمنحها «هيدجر» حقها من التعمق ، لأن فلسفة «سارتر» ليست فى الواقع غير شرح وتكملة لفلسفة هيدجر •

جان بول سارتر

(١٩٠٥)

لا تخلو حياة «ســـارتر» من العنصر التراجيدى الذى يميز حياة العظماء من المفكرين والفلاسـفة ، وهـذا العنصر التراجيدى أو عنصر المأساة سـيكون له أكبر الاثر فى تطوره الروحى ، وفى تلوين أعمـاله الفنية والفلسفية بطابع خاص ٠

ولد سارتر فى ٢١ يونيـو سنة ١٩٠٥ ولم يلبث والده ـ وكان ضابطا بالجيش الفرنسى ـ أن توفى بعد مولده بثمـانية أشهر ، فنشأ سارتر يتيما فاقدا للعنصر الأبوى فى حياته ، وجعله هـذا اليتم يتعلق بأمه تعلقا شديدا يصل الى حد العبادة ، فاذا علمنا أن هذه الأم كانت من الشخصيات الحالمة التى تفيض رقة وحنانا أدركنا خطورة هذه العـلاقة القائمة بين الام والابن وما يمكن أن يكون لها من أثر سىء على طفل مرهف الحس ، معتل البنية «كجان بول سارتر» ٠

وأحس الطفل باضطراب حياته وارتباكها وافتقارها الى الاستقرار حينما رحلت أمه الى باريس للعيش مـع أبويهـا ٠ وكانت جدته هى الشخصية المسيطرة على حياتهما فى هذه الفترة مما أصاب تقديسه لأمه بجراح لا تندمل ، اذ كان ينظر اليها باعتبارها الهة ، وليس من اليسير عليه أن يرى هذه الآلهة حيا على رحمة الجدة وعطفها ٠

بيد أن حنان الأم كان أكبر عوض له عن قسوة الحياة التى يحياها فقد كان الموضوع الوحيد لحبها ، وضاعف من هذا الحب يتمه واعتلال صحته ، وعلى هذا نستطيع أن نقول ان سارتر قد ظفر فى طفولته بأكثر من نصيبه من الحب والحنان ٠

وليس من شك أن طفلا ينشأ فى هذا الجو النسوى الرقيق يكون عرضة لانحرافات نفسية شديدة ، وأن أقل اهمـال يتخيله قد يسبب له صدمات عنيفة تؤثر فى نفسيته تأثيرا لا يمحى ٠

ووقعت الطامة الكبرى حينما تزوجت أمه للمرة الثانية ، وكان قد بلغ الحادية عشرة من عمره ، وشدا حظا غير قليل من دراسة الادب ، فقد كان طفلا ذكيا مبكر النضوج ، سريع التحصيل ، قوى الفطنة ٠

وبهـذا الزواج تألفت العقدة الاساسية فى مأساته ٠ وهو هنـا يشبه « بودلير » الشاعر الفرنسى الذى ألف عنه «سارتر» فيما بعد كتابا يحلل فيه شخصيته تحليلا وجوديا ، وهو لم يكن ليفعـل ذلك لولا أنه يشعر بما بينهما من قرابة فى الروح واشـتراك فى المأساة ، فكلاهمـا أحب أمه الى درجة العبادة وكلاهما صدم فى هـذا الحب فى سن مبكرة (تزوجت أم بودلير وهو فى السابعة من عمره) وكلاهما كان عليلا مرهف الحس واسع الخيال ، بيد أن الأثر الذى تركته هذه الحادثة يختلف عند كل منهما ـ فبودلير اكتفى بالتمرد الداخلى على الحياة ، ولكنه ظل محتفظا بالقيم الاساسية القائمة دون أن يحاول تحطيمها بينما أدت بسارتر الى

انكار كل القيم الاخلاقية القائمة ، وجنحت به الى تحطيم كل القيود أية كانت ، والى انكار الحب والأمومة ، وكل العواطف الانسانية النبيلة التى يمكن أن تربط الانسان بالآخرين ٠

ولا شك أن هذه التجربة العميقة التى استيقظ سارتر بعدها ليجد الاساس الذى شيد عليه وجوده وهو حب أمه له قد انهار ـ هذه التجربة هى التى دفعته الى القول بان وجود الانسـان ليس هنـاك ما يبرره sans justification والتى دفعته الى الالحاد الذى يختلف عن الحاد هيدجر فى أنه الحاد عاطفى وهذا أسوأ ضروب الالحاد ٠

وعاش سارتر فى الخيال منذ هذه اللحظة بعد أن وجد الواقع مر المذاق لا يستطيع استساغته ، والتحق بمدرسة «لاروشيل» وكان زملاؤه فيها يكبرونه كثيرا ، وهذا ما يفسر لنا حديثه المتصـل عن الانحرافات الجنسية فى مسرحياته وقصصه ، ولمـا حصل على الدبلوم بعد خمسة أعوام من التحاقه بالمدرسة أرادت أمه أن يلتحق بكلية الهندسة ، ولكنه كان يمقت الرياضيات بفطرته ، فلم يرضخ لهذه الرغبة ، ودخل مدرسة « النورمال » العليا ، وهناك تعـرف على « مونييه » صاحب مجلة الروح Esprit.

وكان سارتر فى هذه الفترة طالبا مجتهدا شغوفا بالقراءة والاطلاع غريبا فى اختياره للكتب التى يقرؤهـا ، فبينما كان أقرانه يقبلون على قراءة «أندريه جيد» و «جيرودو» كان سارتر يلتهم مؤلفـات « فارير » « وأناتول فرانس » التهاما ، كما كان يعشـق أدب « بروست وفاليرى وآلان » ٠ وكان الى جانب هذه المطالعات يكتب قصصـا خيالية عجيبة ، ومقالات فلسفية متعددة وكان يسـتغرق فى الكتابة استغراقا شديدا ، ويكتب فى سرعة فائقة وخصوبة رائعة أوغرت عليه صدور زملائه وزرعت فى نفوسهم الحسد والغيرة ٠

وبعد تخرجه أمضى سنوات تجنيده ، ثم اشتغل بتدريس الفلسفة فى مدرسة «بآستير بباريس» ، وبدأت مجلة «أوروبا» فى نشر مقـالاته سنة ١٩٢٧ وكانت أهم المقالات التى نشرها حينذاك مقالة عن « فرانسوا مورياك » خالف فيها النقاد جميعا ٠

وفى سنة ١٩٣٨ نشر روايته « الغثيان » « La Nausée » فوطد بها مستقبله ككاتب روائى تنبأ له النقاد بمستقبل عريض فى عالم الأدب لمـا امتازت به هـذه الرواية من طرافة فى الموضـوع وأصالة فى الفـكر والاسلوب ٠

ولما نشبت الحرب العالمية الثانية اشتغل بالتمريض ووقع أسيرا فى قبضة الالمان وعاش فترة طويلة فى معسكرات الاعتقال الالمانية ، ولمـا وضعت الحرب أوزارها ألفى ، «سارتر» نفسه شهيرا بين مواطنيه لا يدانيه فى هذه الشهرة غير الكاتب الفرنسى «لوى أراجون» ، فقد نشر سـارتر عدة مسرحيات مثلت منها مسرحية « الذباب » و « الحلقة المغلقة » كما نشر سلسلة من الروايات بعنوان « طرق الحرية » ضمن بها خلوده ٠

وأنشأ سارتر مجلة «العصور الحديثة» سنة ١٩٤٥ ، واستطاع أن يجمع حوله عـددا من التـــلاميذ كانوا يتحلقون بين يديه فى كافية «دى‌فلور» ومن هؤلاء «ســــيمون دى بوفوار وموريس مرلوبونتى وجان جرنييه وجورج باتاى» وغيرهم ٠

وزار سارتر أمريكا وكندا سنة ١٩٤٦ حيث لقى حفاوة بالغة من الامريكيين لما عرف به من عداء للشيوعية ، وفى هذا العـام نفسه أصدر سارتر كتابه «الوجودية نزعة انسانية» وفيه يدافع سارتر عن مذهبه ، ويربط فيه بين الحرية والمسئولية ٠

وفى سنة ١٩٥٢ قام خلاف بينه وبين صديقه الحميم البيركامو لأنه لمس لديه أتجاها نحو الاعتراف بالأبدية وهذا ما ينكره سارتر كل الانكار واستبدل به كاتبا اتهم بالسرقة وأمضى عدة سنوات فى السجن هو «جان جينيه» الذى ألف بعد خروجه من السجن «يوميات لص» وقد أعجب به سارتر وعده نموذجا للرجل الذى يبنى حريته فى مجتمع يرفض هذه الحرية ويستنكرها ٠

والواقع أننا نستطيع من تحليل فكرة الحرية عند سارتر أن ننفذ الى مذهبه كله ، فقد شغلت هذه الفكرة حيزا كبيرا من مذهبه بل نستطيع أن نقول ان وجودية سارتر دارت كلها حول فكرة الحرية ٠ وفكرة سارتر عن الحرية تختلف كل الاختلاف عن أية فكرة ســابقة عن الحرية ، فهى تعنى لديه الوجود الانسانى بأسره ٠٠ وأعجب من ذلك أنها تعنى العدم أيضـــا ٠

وسارتر يحاول أن يحطم فكرة الضرورة التى تفرض على الانسان من الخارج والتى تستمد من ثبات الاشياء ، أو من نظام أخلاقى موضــوع ، وذلك لان سارتر لا يعترف بماهية معينة ثابتة للفرد ، وانما الفرد هـــو الذى يخلق فرديته التي تميزه عن غيره من الناس وهذا يعنى قوله « ان الوجود سابق على الماهية » ٠

وليس معنى هذا القول اننا نختار النوع الذى ننتمى اليه ــ فاننا لا نستطيع أن نختار مثلا أن نكون أزهارا أو غزلانا ، وانما نستطيع أن نختار فى حدود انسانيتنا أو آدميتنا فنكون جبناء أو شجعانا ــ علمـــاء أو جهالا ٠٠ الخ ٠ وحتى فى هذه الحدود نفسها توجد نسبة ضئيلة من الاختيار فليس فى قدرة انســـان جاهل فى الاربعين من عمره أن يصبح أستاذا جامعيا ٠

ومع هذه التحديدات جميعا يرى سارتر أن فرصة الاختيـــار كبيرة جدا فاذا كنا لم نستطع اختيار المجتمـــع الذى ولدنا فيه ، والعصر الذى ولدنا فيه ، والعصر الذى نشأنا فيه ولم نستطع اختيار ذكائنا أو دمامتنا فاننا نستطيع أن نختار الموقف الذى يمكن أن نتخذه من هذه المفروضات كلها ٠

فالعامل مثلا يستطيع أن يرضى بحياته كما هى دون محاولة لتغييرها ولكنه يستطيع أيضا أن يكون عاملا « ثوريا » يحاول أن ينهض بطبقته وأن يكتسب لها حقوقا جديدة وقد أكون ضعيفا رغم أنفى ولكن موقفى

من هذا الضعف يتباين فقد أخفى ضعفى أو أظهره للناس ، أو أجعله موضوعا للزهو أو موضوعا للمذلة .

وهذا الموقف الذى اتخذه تجاه نفسى وتجاه مكانى الذى لا حيلة لى فيه من الحياة ، هذا الموقف كفيل بتغيير نفسى ، وهكذا أفتح طريقاجديدا للحرية فأستطيع أن أضفى على الماضى الذى لا يمكن تغييره القيمة التى أريد ، ويتغير تبعا لذلك الاثر الذى يمكن أن يتركه على أفعالى الحاضرة والمستقبلة ٠

ولكن « سارتر » لا يقفعند هذا المعنى من معانى الحرية اذ لايعتقد أن اختيارنا لهذاالعمل أو ذاك نابع عن تفكيرلاحق ، وانما يعتقد أنأعمالنا جميعا قائمة على غايات سابقة وضعناها لانفسنا ، وأننا فى اختيارنا لهذه الغايات كنا أحرارا تمام الحرية . ويصل «سارتر» من هذه المقدمات الى نتيجة « محتومة » وهى أن كل أعمالنا سواء عرفنا دوافعها أو لم نعرف وسواء أرجعناها الى أسبابها أم لم نرجعها ، قائمة على اختيار حر حرية مطلقة لم يتدخل فيه التفكير أو التدبير ٠ بل هو ووجودنا فى هذا العالم شيء واحد ، وذلك لان كل تفكير وتدبير ينشأ فى العالم عن الحرية ٠٠أى عن وجود الانسان ٠

ومعنى هذا كله أننا أحرار منذ البداية وأن المعايير المختلفة التى نزن بها الاشياء والدوافع المباشرة التى نتخذها أساسا لسلوكنا حرة تمام الحرية ٠

ولا تقتصر الحرية على أفعالنا وحدها لكنها تمتد الى عواطفنا ومشاعرنا جميعا لانهذه العواطف والمشاعر تعتمد على وجودىالخاص، وهى عبارة عن مواقف ذاتية أحاول بها أن أصل الى الغايات التى وضعتها حريتى الأصلية ٠

الحرية عند « سارتر » لا تختلف عن وجودى فى شيء بل هى وجودى نفسه ، وأنا فى كل أحوالى حر ٠٠ فى الخوف والجزع والتعب والغضب ٠٠ الخ ٠٠

ولندرس حالة كحالة التعب مثلا لنرى كيف يمكن أن يكونالانسان حرا فى تعبه ٠

عقدت عزمى على القيام برحلة أو نزهة سيرا علىالاقدام ، ولكننى فى منتصف هذه الرحلة أحسست بالتعب،فطرحت سلتى على الارض وعدلت عن هذه الرحلة فيلومنى رفقائى لاننى لم أتم هذه الرحلة ٠ ولكن الواقع أن الناس ينظرون الى تعبى من الخارج ، ولا ينظرون اليه كما أنظر اليه أنا ، والحقيقة أننى لا أستطيع أن أفعل شيئا آخر غير ما فعلت ، والا كان لابد من تغيير نفسى تغييرا كاملا ٠ فتعبى لم يعد محتملا وأنا الذى قررت أننى لا أستطيع تحمله ، فأنا اذن الذى يقدر مداه ، وذلك لاننى أعيش فى تعبى ، وأنا الذى أقوم هذا التعب بمقدار الاختيار الاصيل الذى أخذته لنفسى ، فوجودى يختلط ويمتزج بهذا الاختيار ٠

فسارتر اذن يمزج بين الحرية والوجود ، بين الحرية واللامعقول ، بين الحرية والتلقائية التى يشعر بها الفرد لاشباع مشاعره وتنفيذ أغراضه ٠

وهو يميز بين نوعين من الناس على أساس هذا الفهم للحرية ، فهناك موقفان أساسيان يمكن أن يقفهما الانسان بالنسبة الى نفسه ٠

الموقف الاول هو أن نقاوم المشاعر والميول والدوافع التى تعارف الناس على أن من الواجب كبتها والقضاء عليها ، فاذا خرجنا على هذا المألوف أحسسنا بالندم وتأنيب الضمير ٠

والموقف الثانى هو أن نستسلم لدوافعنا التلقائية لا عن طريق سلبى محض ولكن بعزم قاطع على أن نكون أنفسنا ٠

وسارتر يختار لأبطال رواياته وقصصه ومسرحياته هذا الطريق الاخير على امل الوصول الى حقيقة أو مجموعة من الحقائق لا يستطيع الرجل العادى أن يصل اليها ٠ هذا الموقف هو ما يسميه سارتر «بالغش» tr.cherie لأنه متهم من جانب الناس العاديين لأن فيه نوعا من التحدى للأوضاع المألوفة والنظم الاخلاقية الموضوعة والعرف العام ، أما الشخص العادى الذى يختار الموقف الاول فيحيا حياة آلية صرفة ، ومن الممكن استبداله بأى شخص آخر ، وهو خاضع تماما للنظم والاوضاع القائمة، ويسمى «سارتر» الناس الذين يحيون هذه الحياة بالأنذال « Les Salauds ». والتجربة العميقة التى يعانيها « الغشاشة » هى تجربة الغثيان وهى التجربة التى كشف بها « سارتر » عن معنى الوجود ٠ والغثيان هو الشعور الذى ينتاب المرء حينما يشعر بما فى وجود الاشياء من امتلاء وصفاقة .

ولكى يتجنب الناس هذا الشعور بالغثيان يلجأون الى ثلاث حيل هى العلم والسحر والجنون ، فالعلم يضع القوانين المختلفة لتثبيت الحقائق المتفرقة المتكاثرة ويطبعها بطابع الوحدة ، وهى شىء لا وجود له فى الواقع وانما يبدع العالم هذه القوانين لكى يهرب من مستقبل لايمكن التنبؤ به ولا يحكمه قانون أو صيغة معينة ٠ والسحر أيضا اعتقاد فى وجود أشياء ثابتة وماهيات محددة ومعايير مطلقة لا تتغير ، وهذه المعايير نستطيع أن نبعثها بمجرد تسميتها . والجنون : هو أن نخلق عالما آخر غير هذا العالم الذى نعيش فيه .

وهذه الحيل جميعها يكشف عنها « الغشاشة » النقاب وبالتالى يهددون الأمن والطمأنينة والاستقرار الذى يركن اليه « الانذال » ٠

ولكن ما هى شروط الغش ؟

الشرط الاول هو أن ننصرف عن شخصيتنا وأن نزهد فيها ، والشخصية هاهنا معناها الشعور الواضح الذى يعوق تلقائية الوجود ، وتدفقه الحر ، وكذلك تلك الارادة التى يدعو اليها فلاسفة الواجب والتى

تؤدى الى نتيجة واحدة ، هى خضوعنا لافكار ومشـــاعر صناعية مزيفة مفتعله ، ومعنى هذا كله أن نترك ال « أنا » لنتبع منطقها الخاص بحيث يمكن أن أقول ان شيئا يفكر فى بدلا من أن أقول «أنا أفكر .. أنا أفعل ..» فكلما فكرت كلما ابتعدت عن الوجود ، ويفضى هذا « اللاتشخص » أو «اللاتبلور» الى حذف كل ما يكون عالقا بالفكر من أشياء مفتعلة ،وتركيبات اجتماعية معقدة،وخضوع لاوامر ونواه غريبة عن شخصياتنا وكل ما ينشأ عن التأثير العائلى ، أو الاجتماعى ، أو التقاليد المتحجرة ؛ وبهـــذا نلغى الستار القائم بيننا وبين العدم ، وهذا الستار هو الذى يحمينـــا من الغثيان ٠

والشرط الثانى هو الانصراف عن الماضى ، وهـذا يرتبط بالشرط الاول ــ الخاص بالعزوف عن الشخصية ويقول أحـد أبطـــال روايات « سارتر » اننى أريد أن أكون بلا رائحة ولا ظل ، وبلا ماض ، وألا أكون غير انتزاع خفى لنفسى نحو المستقبل ٠ والمرء يسحب الماضى خلفه كأنه جثة ، ولا يستطيع الانذال أن يفعلوا شيئا الا بالرجـــوع الى المـــاضى لاستشارته ، فهم يعيشون الى الوراء لا الى الامام ويتقـــدمون ولكن الى الخلف ــ وحينما يروون ماضيهم فانهم ينظرون اليه على أنه سلسلة من المغامرات المسلية ٠

وهذان الشرطان سلبيان ، وهما يجعلان فى الامكان الـكشف عن عالم لا يصل اليه الانذال ، وذلك عن طريق الشعور بالغثيان ، وحينما نشعر بهذا الشعور نرى ان الاشياء يمكن أن تكون أى شىء اذ لا ثبات لها، وأنها اذا كانت لا تتغير كما يبدو للناس فذلك نتيجة لكسلها أو كسلنا نحن ، وحينما نعانى هذه التجربة تفقد الاشياء المألوفة المعهودة هويتهـا وثباتها ، ولا تعود الاسماء تنطبق على مسمياتها ، بل تبدو لنا الاشـــياء بلا أسماء فى عناد وتحد وكأنها تزهو بماديتها التى لا معنى لها ٠

والواقع أنه لا ثبات فى الوجود الا ما نفرضه نحن عليه فرضا ، كما انه لا وجود لقواعد أو اطارات محددة لا تتغير ، وفى مثل هذه التجربة يتخذ الزمان والمكان مرونة تامة ، فاذا انزلقت الحياة المألوفة التى نحياها، وفرت من بين أصابعنا أصابنا الغثيان ٠

وفى هذه التجربة لا نستطيع أن نتحدث عن الاشياء ، فان الاشياء هى ما أخلقه أنا حينما أتحدث عنها ، وحينما أنظر اليها بل أشـــعر ان الوجود عرض عابر ، والاشياء موجودة دون أن نعرف لذلك سببا .

عالم « سارتر » اذن عالم تختفى منه الضرورة ، عالم نشعر ازاءه بالخوف لانه يتضخم كما تتضخم الانسجة المصابة بالسرطان ، تتضخم دون حد ودون سبب معين ولا قانون معروف ، وانما يريد الوجود أن يملأ كل شىء وأن يغزو كل شىء ٠

فتجربة الغثيان اذن تجربة ميتافيزيقية لانها تكشف لنا عن أعماق الوجود ونحن نرى أن هذه التجربة فردية محضة ، ولا يمكن أن تكون الا

تجربة « سارتر » وحده ، ونستطيع أن نضع فى مقابل هـــذه التجربة تجارب أخرى مضادة ومختلفة عنها كل الاختلاف •

وعن طريق الغثيان الذى يشعر به « ســـارتر » يميز بين نوعين من الوجود • الوجود الانسانى ويسميه الوجود لذاته l'être-pour-soi ووجود الاشياء ويسميه الوجود فى ذاته l'être-en-soi وهذا الوجود الاخير فى هوية دائما مع نفسه أى انه هو نفسه دائما وذلك لانه يخلو من الشعور الذى يستطيع به الوجود الانسانى أن يصبح شيئا آخر غير نفسه

ووجود الاشياء عند « سارتر » وجود لا معنى له ولا سبب ولا علة ولا ضرورة ولا خالق يفسر وجوده ، والوجود الانسانى أى الوجود لذاته هو الذى يهب للاشياء قيمتها ، وقبل أن يأتى الشعور La conscience الى العالم كان هذا العالم فوضى مطلقة لا معنى لها •

وبظهور الشعور فى العالم طرأ على الوجود النقص والعـــدم ، وقد قلنا من قبل ان الشعور عند « سارتر » معناه الحرية أو هو الحرية المطلقة، ولهذا فان الحرية هى أصل العدم فى هذا الكون،كما أن العدم هو الاصل فى هذه الحرية •

الوجود الانسانى اذن نقصان Manque فى الوجود ، هذا النقصان لا وجود له فى عالم الأشياء ؛ ولهـــذا كان الوجود الانســـــانى محاولة دائبة ومجهودا متصلا لكى يصل أن يكون ما يريد ، أى أن يصبح وجودا فى ذاته أى وجودا كوجود الأشياء ، مع الشعور بهذا الوجود أو هذا الكمال •

ومن الواضح أن مثل هذه المحاولة لا بد أن يكتب لها الفشل لان معناها أن يصبح الانسان الها ، أى كائنا خرافيا فى نظر «سارتر» لانه لا وجود لكائن يمكن أن يجمع فى نفسه بين هذين الوجودين المتناقضين وهو أن يكون انسانا وشيئا فى الوقت عينه ، أى أن يشـــعر أنه كامل ممتلىء كالاشياء دون أن يفقد « الشعور » الذى يجعله يتمتع بهذا الكمال والامتلاء •

هكذا كان الانسان « محاولة فاشلة » أو عاطفة لا جـــدوى منها passion inutile كما يقول « سارتر » •

والانسان أشبه فى هذه المحاولة بحمار يجر عربة وأمامه حزمة من البرسيم مثبتة على طرف عصا مشدودة الى الحوامل الخشبية التى تربط الحصان بالعربة فهو لن يبلغها أبدا مهما طال به المسير • ونحن كذلك نتجه نحو امكانياتنا كما يتجه الحمار نحو البرسيم وما نحن ببالغين منها شيئا ، وقصارى القول ان الانسان هو الكائن الذى لا يســـتطيع اللحاق بنفسه L'être qui ne peut se rejoindre لان ذاته تفر منه دائما متجهة نحو مستقبل بعيد لا سبيل الى بلوغه والقضاء عليه • هناك نوع من البعد بين الانسان ونفسه وهذا البعد هو ما يسميه «سارتر» بالعدم أو يسميه أحيانا « مرض الوجود » La maladie de l'être أو تخلخل فى الوجـــود décompression وهو عملية مستمرة من الاعدام néantisation لانها تختار

بين الامكانيات المختلفة وفى هذا الاختيار اعدام للامكانيات المنبوذة . ولا تعدم هذه الفكرة مشابها لها فى فلسفة « برجسون » اذ يقول : « ان الشعور عبارة عن اختيار قبل كل شيء » .

وبهذا نستطيع أن نفهم العلاقة بين الحرية والعدم فى فلسفة « سارتر » اذ لما كان الانسان يفعل ما يختار ، وهو فى أثناء هذا الفعل يخلق نفسه ويخلق ماهيته ، ولما كان الانسان لا يستطيع الا أن يختار نفسه ، وهذه النفس قائمة على العدم المطلق بطبيعتها ، كانت الحرية عبارة عن اختيار العدم . وهذا هو السبب الذى حدا بنقاد سارتر الى اتهامه بأن الحرية التى يدعو اليها لا قيمة لها لانها حرية لا تقود الا الى العدم والفناء ، ومن ثم فان فلسفة « سارتر » فلسفة للعدم وليست فلسفة للوجود ، فلسفة قاتمة متشائمة لا تدفع الى العمل والى الحياة ، واذا كان « سارتر » يفتح بالحرية بابا ، فان هذا الباب لا يفضى الا الى هوة سحيقة من العدم الذى لا قرار له .

وقد حاول « سارتر » أن يرد على هذه الاعتراضات جميعا فى كتابه « الوجودية نزعة انسانية » وذلك بأن يربط بين الحرية والمسئولية فلا حرية بلا مسئولية ولا مسئولية بلا حرية ، ومن الواضح أن «سارتر» لم يأت فى ذلك بجديد ولكن الجديد الذى يأتى به « سارتر » هو أن نطاق هذه المسئولية يتسع عنده حتى يشمل كل ما يحدث فى العالم ، فأنا مسئول عن الحرب العالمية الاخيرة لاننى عشتها ، وما دمت قد عشتها فقد اخترتها ، أليس الاختيار معناه الحياة ؟

والمسئولية ها هنا هى مسئولية الموقف situation الذى اصطنعه من الأحداث الجارية التى تقع أثناء حياتى ، فأنا أصبح مسئولا مثلا عن الاحتلال البريطانى اذا رضيت به ورضخت له ، ولكننى لست مسئولا عنه حينما أناهضه ، وأدعو لانهائه ، ولا أعترف به .

ولما كان الوجود سابقا على الماهية ــ كما سبق أن بينا ــ فان الانسان مسئول عن نفسه فليس معنى ذلك أنه مسئول عن فرديته المحدودة فحسب ، ولكنه مسئول عن الجميع ، اذ أننا فى كل اختيار نعتزمه ، وفى كل فعل نقوم به نقدم للانسانيه فى الوقت نفسه صورة للشخصية أو « للانسان » الذى يجب أن يكون ، فاختيار هذا أو ذاك معناه أننا نؤكد قيمة ما نختار لأنه ليس من الممكن أن نختار « الأسوأ » فالمسئولية هنا أعظم مما نتصور لانها تنتظم الانسانية جمعاء . والفعل الفردى موجه الى الانسانية كلها ، لاننا فى أثناء الاختيار نختار «الانسان» وهذا هو معنى القلق الذى يصاحب الاختيار ، لان الانسان الذى يقف من الانسانية كلها موقف المشرع لا بد أن يشعر بجسامة المسئولية الملقاة على عاتقه ، ومن الواضح أن الناس جميعا لا يشعرون بهذه المسئولية وأنهم يهربون منها بشتى الطرق خوفا من هذا القلق الذى يصاحبها ، وشعورهم بأن الانسانية كلها عيون ترصد حركاتهم وسكناتهم ، وأنهم اذا سلكوا سبيل المسئولية فلا بد أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال : هل نحن حقا ذلك الشخص الذى يجب أن تحذو الانسانية كلها حذوه ؟

ومثل هذا القلق لا يمنع من العمل ، وانما الأحرى أن يدفعه الى الفعل والى النشاط .

وعلى هذا يدافع سارتر عن وجوديته بأنها ليست فلسفة تدفع الى الخمول والتقاعس عن الفعل ، ولا يمكن أن يقع اللوم على الوجودية حينما يلجأ قوم الى التراخي والكسل ويقولون فيما بينهم وبين أنفسهم « هناك دائما من يستطيع أن يفعل ما أعجز عن فعله » فقد وجد دائما مثل هؤلاء الناس قبل ظهور الوجوديات المختلفة .

ووجودية سارتر على العكس من ذلك تماما لانها لا تعترف بواقع غير واقع الفعل ، وهي تقرر أن الانسان ليس شيئا آخر غير أفعاله .

« أنت لست امكانياتك وانما أنت أعمالك .. أنت لا تقاس بما تأمله ولكن بما تفعله .. أنت لست عبقريا الا بمقدار المؤلفات التي أنتجتها لا بمقدار المؤلفات التي كان من الممكن أن تنتجها ما دمت لم تنتجها .. أنت مرتبط بحياتك وأنت الذي ترسم خطوط شخصيتك ، وخارج هذه الشخصية لا يوجد شيء .. »

وينكر « سارتر » أن الوجودية فلسفة متشائمة بقوله انها نوع من التفاؤل القاسي ، واذا كان سارتر يتخذ من الضعفاء والمرضى والمنحرفين أبطالا لقصصه ومسرحياته ، فانه لا يذهب مذهب « اميل زولا » فيلقي تبعة هذا الضعف والمرض والانحراف على المجتمع أو على الوراثة أو على البيئة ، فانه لو فعل ذلك لاطمأن الناس ، ولوجدوا الأعذار المختلفة التي يمكن أن يبرروا بها ضعفهم ومرضهم وانحرافهم ، أما « سارتر » فانه يلقي التبعة كلها على الفرد ، فيقول ان الجبان مسئول عن جبنه ، والضعيف عن ضعفه ، ولم يصبح الواحد أو الآخر على ما هو عليه الا نتيجة لأعماله وموقفه من الحياة .

وبالاختصار يمكن أن نقول ان الفرد هو الذي يبدع القيم لانه لا وجود لقيم قبله في الحياة ، وقبل أن نحيا لم تكن الحياة شيئا ، فعلينا أن نضفي عليها المعنى الذي نراه ، وليست القيم شيئا غير هذا المعنى الذي نختاره ونحن على هذا الاختيار مرغمون ، ولا عذر لنا في الامتناع عن الاختيار لاننا وقد ولدنا — ولا حيلة لنا في هذا الميلاد — علينا أن نتحمل المسئولية الكاملة التي يلقيها علينا الوجود في هذا العالم والوجود في العالم ليس شيئا آخر غير مجموعة من المناسبات والفرص لتحقيق وجودي الخاص ، أي أن أمنح للعالم معنى .

هذا هو الموقف الذي لا أستطيع الفرار منه الا بما يسميه « سارتر » « الايمان الملوث » ولكنني في اللحظة التي ينتابني فيها القلق فيكشف لي عن حريتي وعن العدم الذي يكتنفها من كل جانب ، في هذه اللحظة لا أجد لي عذرا أو ندما أو أسفا لأنني أصبحت هذه الحرية نفسها التي يؤكدها الوجود في الفعل الذي به أكتشفها .

ولكن كيف يمكن أن نكتشف الاختيار الأصيل لفرد من الأفراد ؟

كيف يمكن أن نكتشف القيمة الحقيقية التى يمنحها للوجود ، وهــذه القيمة السابقة على كل منطق ؟

لا يمكن أن نقوم بالكشف عن هذا «الاختيار الاصيل» الا «بالتحليل الوجودى » ويقوم هذا التحليل على أساس أن الانسان كل واحد وليس مجموعة من الصفات ، وأنه يتبدى كله في سلوكه سواء في أعظم أفعاله أو أشدها تفاهة • ويرجع السلوك الانسانى عامة الى الرغبة فى ســد النقص الذى يتصف به الوجود لذاته ، أى الشعور ، وذلك بأن يشعر المرء بما فى الاشياء من امتلاء وهوية وهذه الرغبة سراب على أى الحالات وهى « غرور الغرور » كما يقول « سارتر » •

فأين نجد القيمة الحقيقيه للوجود الانسانى ان لم تكن فى مواجهة الحرية لنفسها ، وفى اعترافها بأنها القيمة الاولى والاخيرة ، وأنها عدم الوجود باعتبارها الوجود الذى ليس هو نفسه ، وفى انصرافها عن طلب هذه الهوية مع نفسها بل على العكس من ذلكأن تحتفظ باستمرار بالبعد القائم بينها وبين نفسها ، بهذا وحده يمكن أن يصبح المرء أساسا لنفسه وأن يكون الكائن الذى توجد القيم بوساطته ، وتصبح الحرية هى العدم الذى يوجد على أساسه العالم ، بهذا الشعور وحده يصبح الانسانمكتفيا بذاته •

وما يريده « سارتر » من هذا كله هو أن يعترف المرء بفشله فى بلوغ مايريد ، وهو فى هذا الاعتراف بالفشل يتخلص من الاوهام التى يمكن أن تراوده ، والتى قد يسعى اليها فيفشل فى نهاية الامر • لان النجاح لم يكتب لطبيعة هذه المحاوله نفسها ، وحينما يعترف الانســان بأن الوجود عبث لا قيمة له ، ولا جدوى منه يحيا بذلك حياة حقيقية ، ويصبح أساسا لنفسه دون أوهام أو مبررات أو أعذار •

ولسنا ندرى كيف يمكن أن يوفق « سارتر » بين هذا القول وبين ما يدعيه في دفاعه عن فلسفته بأنها فلسفة الفعل ، فان أعظم الافعال يستوى مع أحقرها فى مثل هذه الفلسفة التى نرى أن الفشــل حليف الانسان أيا كان اختياره الاصيل •

وكما يسم « سارتر » العلاقة بين الانسان ونفسه بميسم الفشل فانه يسم العلاقة بين الانسان وغيره بهذا الميسم نفسه •

وفلسفة « سارتر » فلسفة مفتوحة على الآخرين أى أنها لا تدعو الى العزلة عن الناس ، وانما تعترف بوجودهم ، وهذا الاعتراف لا يجدى نفعا بعد أن يحلل سارتر العلاقات مع الآخرين ، ويصل من هذا التحليل الى أن كل علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبين الغير فاشلة بطبيعتها •

ويرى « سارتر » أن فى تركيب الوجود لذاته تركيبــا آخر هو « الوجود للغير » être pour autrui ، والوجود لذاته يسلك أحيانا سلوكا معينا يكشف عن وجود الغــير كالخجل مثلا ، فأنا عندما أخجل انما أخجل من نفسى أمام الغير ، وحينما أرتكب عملا شائنا دون أن يرانى

أحد فقد لا أخجل ولكننى حينما أتخيل أن أحدا كان من الممكن أن يرى مافعلت ينتابنى الخجل • فالخجل أما أن يكون أمام الغير مباشرة أو أمام الغير بالتخيل ، فهو يرتبط دائما بشعور المرء أنه مرئى من الآخرين •

فنظرة الغير اذن التى تبعث الخجل فى نفسى من نفسى ، ولولا أن الآخر يرانى وينظر الى لظل شيئا بين الاشياء لا يمتاز عليها فى شىء ، ولكن بنظرته الى يحيلنى أنا الآخر الى شىء بين الاشياء ، وأدخل فى عالمه كموضوع للنظر والتأمل •

المسألة اذن صراع بينى وبين الآخر ، أو بتعبير أصح « مبارزة » فالغير هو هذه الامكانية الدائمة لاحالتى الى موضوع مرئى ، وهو الارتداد المستمر للاشياء نحو حد أعتبره موضوعا على بعد معين منى ، وفى الوقت نفسه يفلت منى طالما كان يبسط حوله أبعاده الخاصة به ، وظهور الآخر أشبه بتصدع يحدث في عالمي ثغرة واسعة تنساب منها الأشياء نحو الآخر دون أن أستطيع دفعا لهذا الانسياب أو وقفا لهذا التدفق •

والغير أيضا هو الامكانية الدائمة لكي يستحيل الى موضوع منظور ، بوساطتى ، فالرجل الذى يقرأ كتابا دون أن يسمع شيئا أو يرى شيئا غير هذا الكتاب الذى بين يديه يمكن أن أنظر اليه باعتباره « رجلا قارئا » كما أقول عن هذه الصخرة انها « صخرة باردة » ولكن فى اللحظة التى يطرح فيها الكتاب جانبا وينظر الى تزول عنه صفة الشيئية لاستحيل أنا اليها •

فالآخر موضوع وذات ، كما اننى موضوع وذات ، والعلاقة بينى وبين الآخر ليست علاقة معرفة ، ولكنها علاقة وجود ، وهذا الوجود الذى أحياه حينما أشعر بالآخر وجود غامض مبهم غير محدد ، ويستمد غموضه وابهامه وعدم تحدده من حرية الآخر وهى حرية لا أستطيع معرفتها أو التكهن بامكانياتها • فكأن وجود الغير بالنسبة الى حمل بغيض أحمله دون أن أتمكن من الاستدارة اليه لمعرفته فهو أشبه بالظل الذى ينعكس على سائل متحرك لا يلبث على حال ، وكأنه ثمة عدم يفصل بين وجودى الاصلى وذلك الوجود كما يراه الغير ، وهذا العدم هو حرية الآخر كما أن العدم الذى يفصل بينى وبين نفسى هو حريتى أنا • وعن طريق حريته يستطيع الآخر أن يتعالى على امكانياتى بامكانياته هو الخاصة • فأراها تفر بعيدا عنى مصطحبة معها الأشياء ، والموضوعات التى كانت قبل ظهور الآخر متمركزة حولى ، فالغير موت لامكانياتى بحيث لا أعود سيدا للموقف بظهوره ، هذا ما يسميه « جيد » « بدور الشيطان » وما وصفه « كفكا » فأبدع وصفه فى روايتى « القضية » و « القصر » •

وعند ما ينظر الى الغير أصبح موضوعا لأحكامه ، وبهذا المعنى يمكن أن نعد أنفسنا عبيدا حينما نتراءى للآخر . اذ لا أستطيع أن أفعل شيئا حيال هذه القيمة التى حكم بها الآخر على أو حتى معرفتها ، فأنا فى خطر دائم من أن يتخذنى الغير وسيلة لتحقيق امكانياته التى أجهلها بعد أن ينكر امكانياتى الخاصة .

والعلاقة التى بينى وبين ذاتى التى يراها الغير ويحكم عليها علاقة غريبة اذ أننى أعترف بها على أنها ذاتى على الرغم من اختلافها عن ذاتى ، فهى تحيا فى وسط جديد ، وتتكيف مع هذا الوسط ، وهى وجودى أنا ولكنه وجود له أبعاد جديدة ، وجود ينفصل عن وجودى الاصلى بهوة عميقة فأنا هذه الذات ، ولكننى لست الهوة أو العدم الذى يفصلنى عنها، ووجودى للغير سقوط فى هــذه الهوة المطلقة نحو موضوعيتى ، وذاتى كموضوع عبارة عن اضطراب وحيرة وبلبلة ٠

ولا بد للذات أن تقوم بسلب مستمر لوجودها الباطنى لكى تشعر بوجود الآخر ٠ فالذات ليست هى الآخر ٠ بل هى تنتزع ذاتيتها منه بان تنكر الهوة بينها وبينه ، وتختار نفسها على انها العدم الذى هو غــير الآخر ، وبذلك تقفل عائدة على نفســـها ٠ وهذا الانتزاع الذى يؤلف الوجود لذاته هو الذى يجعل وجود الغير ممكنا ، وليس معنى ذلك أنه يهب الوجود للغير ، وانما تمنحه ذلك الوجود الآخر ، وألا تكون الذات غيرها أمر تختاره الذات باستمرار ، لانها لا تستطيع أن تكون نفسهـا الا بان تكون الغير ، فكأن حضور الغير للذات أمر ضرورى حتى تشعر بوجودها ٠ وعلاقة السلب الداخلية هذه علاقة متبادلة بعكس العلاقة الموجودة بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته ، اذ يظل الوجود فى ذاته محتفظا بطبيعته الخارجية وهى الوجود فى ذاته ، وهذه العلاقة الجديدة تضيف شيئا جديدا الى ما قلناه عن شعور الذات بنفسها فلا يكفى أن ترفض الذات أن تكون الغير كى تشعر بذاتيتها ، اذ لا بد من أن ينفيها الغير أيضا ، أى أن تشعر بذاتيته لكى تشعر بذاتيتها ، ولكى أعترف بوجود الآخر ، بيد أن ذاتى كموضوع هى الذات التى أرفضها ، وأعزلها عن نفسى ؛ واختفاء هذه الذات المرفوضة يعنى اختفاء الآخر ، ولهـذا كانت هذه الذات المرفوضة refusé معقد الصلة ورمزا لانفصـالى المطلق عن الآخر فى آن واحد وهى كائن حقيقى ينتسب الى أشـــد الانتساب لانه وجودى الخارجى mon être dehors pour soi أو بتعبير أدق هى وجـــودى فى الخارج ، ولكنه ليس وجودا فى ذاته en soi أو وجودا لذاته وانما وجود للغير pour autrui .

وعن طريق الموضوعية التى يمنحها الغير لنا ، نستطيع أن نفهم انفسنا اذ تجعلنا هذه الموضوعية شيئا ثابتا محددا ، ويتضح ذلك من رسالة بعث بها « دانيل » بطل رواية « التعلق » الى صديقه ماثيو قال فيها : « هل ستفنى حينئذ عندما أخبرك بأننى لم أفهم مطلقا من أكون وما هى رذائلى وفضائلى وكأنما يعترض أنفى طريق رؤيتى ، فلا أستطيع أن أراها ، كما اننى لا أستطيع أن أتراجع مبتعدا عنها بما يكفى لكى أرى نفسى جملة ، وكنت أنت فى لحظة ما الوسيط بينى وبين نفسى ؛ وهذا الثمن شىء لدى . اذ أن هذا الكائن الجامد الصفيق الذى كنته ، والذى أردت أن أكونه ٠٠ هذا الكائن استطعت أنت أن تراه فى بساطة كما اراك أنت .. هناك أدركت أن المرء لا يستطيع أن يبلغ نفسه الا عن طريق حكم الآخر عليه ، أو عن طريق بغض الآخر له .. ولست أدرى بأى اسم تسمى العلاقات القائمة بيننا ٠٠ انها ليست الصداقة كما انها

ليست الكراهية تماما : فلنقل ان هناك جثة تنفصل بيننا وهذه الجثة هي جثتي أنا ٠٠ » ٠

وفي مسرحية « الذباب » يعكس رعايا « ايجست » الصورة التي فرضها عليهم الى درجة أنه هو نفسه لا يوجد في النهاية الا بوصفه الصورة التي يتمثلها الآخرون عنه ، وفي هذا يقول « انني أريد أن يحمل كل واحد من رعاياى صورتي في نفسه وأن يشعر حتى في وحدته بنظرتي القاسية تجثم على أشد أفكاره استسرارا ٠٠ ولكنني قد أصبحت أنا نفسي أول ضحية لذلك ٠ فلم أعد أرى نفسي الا كما يراني هؤلاء الرعايا واني لانحني في بئر نفوسهم ، وانها لتنفرني وتجتذبني في آن واحد ٠٠ الهي أيها القادر على كل شيء ٠٠ من أكون غير الخوف الذي يشعر به الآخرون نحوى ؟ »

ومثل هذه الفلسفة التي تنظر الى العلاقة بين الذات وبين الغير على أنها صراع ومبارزة لا ننتظر منها بطبيعة الحال أن تدعو الى الحب والصداقة ٠

والحب عند سارتر ما هو الا قناع لارادة القوة ٠ والعاشق لا يريد الا أن يمتلك المعشوق بكل الوسائل ٠ وينتهي الصراع بأن يبتلع الواحد الآخر ٠ فاما أن يفنى العاشق في المعشوق ٠ أو يفنى المعشوق في العاشق وفي كلتا الحالتين يفشل الحب لأنه لا يبقى غير العاشق أو المعشوق ٠

ومن الطبيعي أيضا أن التجربة التي تقود الى الفشل في الحب وبالتالي الى انكار وجوده ، هي نفسها التي يمكن أن تقود الى انكار الله وانكار وجوده ومهما يكن من أمر فان التجربه السارترية خالية من كل ما يمكن أن يشير الى الله ، ولكنه لا يكتفي بأن يصف هذه التجربة كما فعل «هيدجر» دون أن يذكر الله ،وانما يحاول «سارتر» أن يسوق الأدلة العقلية على أن وجود الله متناقض في حد ذاته ، وهو يتخذ لذلك طريقين : فهو يحاول أولا أن يفند فكرة الله ككائن هو علة نفسه Causa sui مبينا ما في هذه الفكرة من تناقض فيقول : ان الله لكي يكون علة نفسه يجب أن يوجد أولا لكي يصبح بعد ذلك علة لوجوده ، أى أن يوجد قبل أن يوجد ، وهذا تناقض واضح ، أو بعبارة أخرى يجب أن يوجد الله كعلة أولا قبل أن يوجد كمعلول وتظل فكرة وجوده كعلة غير قابلة للتفسير ٠

والطريق الثاني الذي يسلكه «سارتر» لانكار وجود الله ، هو أن الله يجب أن يجمع في طبيعته بين الوجود في ذاته ــ أى وجود الاشياء ــ وبين الوجود لذاته ، أى وجود الانسان ، وكلا الوجودين متناقض مع الآخر ولا يمكن الجمع بينهما في صعيد واحد ، والا كان في ذلك خلف واحالة ٠

ومن الواضح أن سارتر يجعل من الوجود مرادفا لكلمة «حادث» أو «عارض» فاذا وجد الله كان حادثا أو عرضا ، ولأن «سارتر» لايعترف

بالضرورة فانه ينظر الى الوجود العرضى على أنه غير معقول أو لا معنى له ويسحب هذه الصفة على الله أيضا ، ولو أنه قال بالوجود الضرورى ، اذن لما اتصفت فكرة الله عنده بهذه اللامعقولية ، أو «بانتفاء المعنى » .

ومما يدعو الى العجب حقا أن يكون «سارتر» الذى يعد نفسه من الد اعداء فلسفة «هيجل» العقلية محتفظا بنظرة هيجل الى الحقيقة فى قرارة نفسه دون أن يشعر بذلك . فقد كان «سارتر» على وشك الاعتراف بمعنى الوجود وكان يمكن أن يصل عن طريق تجربة الغثيان الى نظرة سليمة للوجود اذ بدأ يعتقد أن هذه التجربة تحمل رسالة ما وأنهـا تشير الى شيء ما ، ولكنه لايلبث أن يتذكر أنه لا وجود لأى رسالة «لأن الشيء الذى يوجد ولا يملك سببا قويا لوجوده لا معنى له absurde أو بعبارة أخرى أن كل ما هو عرض عابر لا معنى له ، وهذه صورة أخرى لفلسفة « هيجل » التى تقول : ان الضرورة المطلقة هى وحدها « المعقول » rationnel وأن المعقـول هو وحده الموجـود ـ أو ـ الواقعى .

وهذا خطأ يقع فيه كل من يدعى أن الوجود الواقعى الملموس لامعنى له ، وأنه لا يشير الى شيء خلفه ، وسنرى فيما يلى أن يسبرز ومارسل قد برئا من هذا الخطأ .

كارل يسبرز

(١٨٨٣)

وحينما ننتقل من الحديث عن «هيدجر» و «سارتر» الى الحديث عن «يسبرز» (١) و «مارسل» نشعر أننا انتقلنا من منطقة داكنة قاتمة الى منطقة مشرقة باسمة يسودها الامل ، وتشيع فيها الثقة وينتصر الحب ٠

واذا كان «سارتر» و «هيدجر» من الفلاسفة السلبيين فان «كارل يسبرز» و «جبريل مارسل» يضيفان الى الفكر الانسانى شيئا ايجابيا لا شك فيه ، والواقع أن التشابه بين «يسبرز» و «مارسل» يبعث على الدهشه حقا ، فلو لم يؤكد لنا «مارسل» أنه وضع الخطوط الرئيسية فى فلسفته قبل أن يتعرف على «يسبرز» لاعتقدنا أن «مارسل» قد استعار فلسفته كلها من «يسبرز» ٠

ومع ذلك فان الصورة التى عرض بها كل منهما فلسفته مختلفة أشد الاختلاف ، أما «مارسل» فانه يعرض علينا فلسفته فى صورة « يوميات » ميتافيزيقية ، ومسرحيات فلسفية ، ومقالات متناثرة هنا وهناك ، أما يسبرز فأكثر تنظيما من زميله الفرنسى ، فهو يعرض فلسفته فى صورة مذهب متلاحم الأجزاء ، موغلا فى الاحاطة والشمول والدقة والعمق ٠

واذا أردنا أن نضع « يسبرز » فى موضعه من المذاهب الفلسفية رأينا أنه يجمع بين النار والماء فى صعيد واحد ، فهو يجمع بين « هيجل » و « كيركجورد » و « نيتشه » وكل من هؤلاء الثلاثة يكاد يكون القطب المقابل للآخر ، ولا وجود فى تاريخ الفلسفة لفلاسفة يصعب التوفيق بينهم مثل

---

(١) ولد «كارل يسبرز» فى أولدنبرج بألمانيا فى ٢٣ من فبراير سنة ١٨٨٣ ، وقصر اهتمامه فى البداية على الطب النفسى ، فعين مساعدا فى عيادة الامراض النفسية فى هايدلبرج ، ثم أصبح بعد خمس سنوات محاضرا فى الفلسفة بجامعة هايدلبرج ثم أستاذا سنة ١٩٢٠ ٠

وألف «يسبرز» أول كتبه فى علم النفس سنة ١٩١٣ وافضت به دراسته للأمراض انفسية الى دراسة المذاهب الفلسفية المختلفة وفقا للنماذج النفسية التى تكشف عنها هذه المذاهب ، وفى سنة ١٩٣٢ نشر كتابه الرئيسى بعنوان «فلسفة» ٠

وكان يدعو فى الأعوام الأولى من سيطرة النظام الاشتراكي الوطنى فى ألمانيا الى تدخل الدول الغربية لانقاذ المانيا من الدكتاتورية وحكم الطغيان وسرعان ما فصل من وظيفته سنة ١٩٣٧ بسبب هذه الدعوة ٠ ولما تم الانتصار الحلفاء عين سنة ١٩٤٥ عميدا لجامعة هايدلبرج بيد أن صحته لم تساعده على مواصلة العمل ، وظل رغم ذلك محتفظا بكرسى الأستاذية وفى سنة ١٩٤٨ قبل الدعوة لشغل منصب أستاذ فلسفة فى جامعة «بال» بسويسرا ٠

هؤلاء الثلاثة . فهيجل يمتاز بنزعته العقلية المتطرفة التى تريد أن تخضع الوجود كله لمبدأ عقلي واحد ، ومنطق صارم حازم لا شذوذ فيه أو التواء ، وفلسفة «كيركجورد» على العكس من ذلك مسيحية متطرفة لا عقلية مليئة بالمفارقات ، بل انها تحيا على هذه المفارقات وتتخذ نقطة بدايتها من الانتقاض على مذهب هيجل وتحطيمه بشتى الوسائل كما بينا من قبل، أما فلسفة «نيتشه» فهي فلسفة انسانية ملحدة لا مجال فيها لمذهب هيجل العقلي أو لمسيحية « كيركجورد » الوجودية .

فكيف يجمع يسبرز بين هؤلاء الثلاثة ؟

انه يستعير من «هيجل» تلك الرغبة القوية فى تشييد بناء فلسفى متكامل ولكنه يقيم هذا البناء على أساس من المفارقات التى أتى بها « كيركجورد » ويقدم بهذا كله على مغامرة فردية يرتبط بها وجوده كله ، وينتهى بحبه للمصير وهو فى هذه المغامرة ، وهذا الحب يشبه « نيتشه » الى حد بعيد ،ألم يكن مغامرا عنيدا فى مجال الفكر الانسانى ، وقرصانا لا يقر له قرار فى البحث عن الحقيقة ؟ من الطبيعى اذن أن يصف يسبرز فلسفته بأنها ممزقة déchirée لانها تجمع بين هذه العناصر المتناقضة جميعا .

ورغم ما يريده « يسبرز » من اقامة فلسفة للوجود ، الا أنه لا يريد أن ينشىء علما للوجود onthologie كما حاول « هيدجر » وهذا موضع الاختلاف العميق بين « هيدجر » و « يسبرز » فان « هيدجر » لا يكتفى بتحليل الوجود الانسانى ، بل انه لا يقوم بهذا التحليل لذاته ، وانما رغبة منه فى الوصول الى معنى الوجود عامة ، ويعترض « يسبرز » على ذلك أشد الاعتراض ، فان « التعميم » الذى يبتغيه « هيدجر » يقتضى التجريد، والتجريد يبتعد بنا عن الوجود الواقعى ابتعادا تاما لان الوجود لا يمكن أن يكون « تصورا مجردا » concept كما تبين ذلك « كيركجورد » بحق . ففلسفة « هيدجر » اذن قضاء على الوجود منذ البداية .

أما « يسبرز » فانه يبقى فى مجال الوجود الانسانى العينى، ويرفض تحديد المعنى العام للوجود ، ولكنه يذهب الى أبعد من « هيدجر » اذ يحاول عن طريق دراسة «الأنا» أثناء فعلها الوجودى الخاص أن يصل الى الوجود المطلق اللامتناهى الذى يسميه « بالعلو » transcendence ونسميه نحن « الله » فكلا الفيلسوفين يتجاوز الوجود الانسانى ، أما « هيدجر » فيتجاوزه أفقيا نحو التعميم ان صح هذا التعبير ، وأما يسبرز فيتجاوزه رأسيا متجها نحو الله نحو الاتحاد التام والاندماج المطلق مع القوة العليا فى الوجود التى هى أصل وجود « الأنا » .

هذه هى المخاطرة التى يقوم بها « كارل يسبرز » ويستطيع المرء لاول وهلة أن يتبين الروح الدينية السائدة فى هذه الفلسفة حتى لقد خلع بعض الفلاسفة من أمثال « بارث » صفة النبوة على « كارل يسبرز » .

والواقع أن لفلسفة « يسبرز » صفة « حضارية » واضحة ، اذ تنبع من المحنة التى تعانيها الحضارة فى العصر الحديث ، وتتخذ من الأزمة الروحية التى يعانيها هذا العصر دافعا للخلاص وأساسا للفلسفة .

فقى ميدان الفلسفة انقضى ذلك العهد الذى شهد بناة المذاهب الفلسفية الشامخة ، هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا يحيطون بميادين العلم المختلفة ليعرضوا علينا بعد ذلك صورة متكاملة للكون ، ويبدو أن هذا النوع من الفلاسفة قد ذهب الى غير رجعة (أرسطو فى الفلسفة القديمة وهيجل فى الفلسفة الحديثة) فان الفلاسفة فى عهدنا هذا يقنعون بالتخصص فى التفاصيل الدقيقة والاستاذ الجامعى يحيا على أفكار غيره دون أن تكون له أفكاره الخاصة ٠

وقد كان من المحتم أن ينقضى عهد بناة المذاهب ، اذ لم يعد فى وسع المفكر أن يقف من الحياة موقف المتفرج ، بل لا بد له من أن يخوض غمار الحياة مع الخائضين، وأن يأخذ من حياة الفعل بنصيب قل أو كثر ، وانتهى عهد الاستغراق فى التأمل فلم يعد له مكان فى حياتنا الراهنة ومن ناحية أخرى تضخمت المعارف الى درجة لم يعد فى طاقة انسان أن يتمثلها جميعا بمفرده حتى ولو أتيحت له قدرة عقلية خارقة ، وذاكرة جبارة تعى كل ما يلقى اليها من معارف ٠ وهذا كله كفيل بأن يفقدنا الثقة فى أنفسنا هذه الثقة التى كان يتمتع بها أجدادنا ، فنحن نعترف الآن بأن دراسة التاريخ اساسية ، وأن الانسان لايستطيع أن يدرس مادة من المواد متجاهلا ما أتى به سابقوه فى هذه المادة ، بل لقد ذهبنا الى أبعد من ذلك ، فجعلنا المجتمع شرطا أساسيا فى تكوين أفكارنا ومزاجنا ، وما فتئت هذه الفكرة تطاردنا وتبعث الجزع فى نفوسنا حتى بتنا نعتقد أن أفكارنا صادقة بالنسبة الينا فحسب وأن من الممكن أن تكون لغيرنا أفكار أخرى صادقة بالنسبة اليهم أيضا ٠

ورغم هذا كله فاننا لا نستطيع الانصراف عن البحث عن الحقيقة ولا بد أن نسأل أنفسنا تلك الاسئلة القديمة الخالدة التى سألها كل مفكر حر وهى : من أين أتيت ؟ وماذا أستطيع أن أعرف ؟ وماذا يجب أن افعل ؟

ان الانسان بطبعه يبحث عن « ايمان » معين يستطيع به أن يوجه حياته ، انه يبحث عن معتقدات يهتدى بنورها فى طريق الحياة ٠ ذلك الطريق الذى يقف لنا الموت فيه بالمرصاد ٠ ولهذا فاننا نقنع بالاضواء النحيلة الخافتة التى يمكن أن تهدى أقدامنا ونحن نعلم أننا مغامرون بحياتنا فى كل خطوة نخطوها ٠

وهذه الروح الجديدة التى يمكن أن نسميها باليقظة الروحيه هى التى أشاعها كل من « نيتشة » و « كيركجورد » « فى تاريخ الفلسفة » ، وهى التى تتضاءل الى جانبها كل ما وصل اليه الفيلسوفان من نتائج ٠ فقد تعلمنا منهما أن الفيلسوف يجب أن يبحث عن الحق دون الالتجاء الى سلطة خارجية أيا كانت . مخاطرا فى ذلك بحياته متعرضا للزراية والاحتقار والاستشهاد ، متوقعا أن يسىء معاصروه فهمه بل ألا يفهموه على الاطلاق، منصرفا عن اكتساب التلاميذ والاتباع لأنه يريد من الناس جميعا أن يفكروا لأنفسهم وأن يبتدعوا قيما جديدة ، وقصارى القول أن يرتبط الفيلسوف فى البحث عن الحقيقة بكل كيانه لا بعقله وحده ، بل بوجدانه وعاطفته وحياته وعقله فهو يغامر بروحه فى سبيل الوصول الى الحقيقة كما يراها

هو دون عناية منه برأى الناس فى هذه الحقيقة، وعليه بعد ذلك أن يعرضها فى صورة منظمة منسقة . أما « نيتشة » و « كير لجورد » فلم يحاولا عرض هذه التجربة فى صورة منظمة ، وانما اكتفيا بالاسلوب الشاعرى الذى يمتلىء بالاستعارات والتشبيهات والاشكال الفنية الاخرى للتعبير عن رسالتهما .

ويحاول «يسبرز» أن يقوم بهذه المهمة فيخضع تجربته الوجودية فى البحث عن الحقيقة للعقل الذى ينظم ويصنف ويشرح مستهدفا فى ذلك الوضوح والدقة والتنسيق ، ولذلك يسمى أحد مؤلفاته «العقل والوجود» (سنة ١٩٣٥) ويجمع فى هذا الكتاب بين المنطق الصارم والتحليل الدقيق وبين الايمان العميق والعاطفة المشبوبة ، وليس فى ذلك أى تناقض لانه استغلال للجدل والمنطق فى اقناع القارىء بأعمق ما يؤمن به مفكر وهذا ما يسميه « يسبرز » بالاتصال بين ذات وذات ، أو بين حرية وحرية أخرى، اذ أنه يعتقد أن فلسفته عبارة عن دعاء أو دعوة لكى يحيا الانسان وجوده الخاص .

ويميز « يسبرز » بين مجالات ثلاثة للوجود : هى العـالم والأنا أو الذات والعلو أو الله . ويقابل كل مجال من هذه المجالات وسيلة من وسائل البحث هى العلم والفلسفة واللاهوت .

الوجود الأول هو الوجود التجريبى أى كل ما يصلح موضوعا للعلم ، والصفة الاساسية لهذا الوجود هى الموضوعية . ومن الممكن دراسة الانسان أيضا دراسة علمية موضوعية . ولكنها لن تكون الا دراسة خارجية محضة لا تصل الى أعمق أغوار الانسان .

وتمتاز فلسفة « يسبرز » بتحليلها لوظيفة العلم ، ووضع الحدود التى لا يمكن للعلم أن يتعداها ، وهو فى هذا الجزء النقدى من فلسفته مخلص لـ « كانت » أشد الاخلاص لأنه يرى أن العلم بحدوده لا يستطيع أن يتجاوزها يفسح المجال للايمان .

وأهم ما يتصف به العلم هو « العمومية » أو «اللاشخصية» بمعنى أن مايصل اليه العلم من نتـائج يمكن أن يقتنع بها النـاس جميعاً بغض النظر عن تجاربهم الشخصية ، فهو مستقل تمام الاستقلال عن أى فرد من الأفراد وهذا ما يسمى بالموضوعية فى العلم .

بيد أن التعميم فى العلم ليس مطلقا وانما هو محدود ، اذ يحتفظ كل علم بعدد من الفروض والبديهيات التى يمكن اثباتها بالمنطق أو التجربة ويتقدم العلم بالضرورة اذا سلمنا بهذه الفروض والبديهيات .

ومن ناحية أخرى لا يمكن للعلم أن يستنفد أو يستهلك موضوع بحثه الخاص ، فهناك دائما بقية لم تكتشف أو مجهول لم نصل اليه .

والعلم عامة أو مجموعة العلوم لا يمكن أن تنظر الى العـالم نظرة شاملة تحيط به ككل ، وبالتالى لاتستطيع أن تخلق تركيبا عاما لاختلاف مجالات البحث فيها بعضها عن البعض الآخر اختلافا عميقا ، فعلوم النفس

والتاريخ والاجتماع والدين ·· الخ تختلف اختلافاً تاما عن علوم الطبيعة والكيمياء والرياضة ، هذا من ناحية الموضوع ، أما من الناحية الذاتية ، فان لكل عالم وجهة نظره الخاصة بحيث لا يستطيع أن يتعالى على ذاتيته فى مثل هذه المحاولة لتركيب صورة عن الكون ، كما انه لا يستطيع أن يعتنق كل وجهات النظر الممكنة أو الوصول الى وجهة نظر يجـــزم بأنها وحدها الحقيقة · فلكل مفكر عالمه ، ولا وجود لعالم واحد ·

أضف الى ذلك أن العلم فى حاجة دائمة الى التفسير ، فالآلات الدقيقة تستطيع أن تقدم للانسان مقاييس دقيقة . ولكن هذه المقاييس لافائدة منها ان لم يقم الانسان بتنظيمها وترتيبها واستخلاص النتائج المختلفة منها ولهذا فان العلم يعتمد فى نهاية الأمر على الانسان وعلى صفاته الفردية ولا يمكن أن يستقل عن هذه الصفات استقلالا تاما ، بل ان الضمير وبعض العناصر الأخلاقية الهامة من أمانة وغيرها تتدخل دائما فى العمل العلمى فى كل لحظة من لحظاته ، والعلاقات الانسانية تكمن دائما وراء المعرفة ، فلا يكفى أن يكون الاستاذ ملما بموضوع تخصصه بل لا بد من أن يقيم بينه وبين تلاميذه علاقة انسانية معينة تساعده على غرس العلم فى نفوس تلاميذه وكذلك الطبيب المتخصص فى حاجة الى شىء آخر غير مجرد العلم لكى يبعث الثقة والأمل فى نفوس مرضاه ·

وقصارى القول ان العلم لا يستطيع أن يشبع الانسان فى بحثه عن الحقيقة لانه لا يجيب على تلك الاسئلة التى وضعها الانسان منذ أقدم العصور والتى لم ينقطع حتى الآن عن وضعها ·

ونستطيع أن نقول ان عمل العالم هو أن يوسع مملكة المعرفة بأن يغزو مناطق جديدة من المجهول ، ولكن الحدود التى تحيط بمملكة المعرفة كثيرة لا يمكنه أن يتغلب عليها جميعا ، ولذلك يراوده الشعور بأن هـــذه الحدود لانهائية ، ولكن هناك حدودا نهائية فى الواقع ، وهذه الحدود هى التى تفصل بين العالم العضوى واللاعضوى ، بين الحيـــاة والعقل ، وبين العقل والروح ·

هناك هوات بين الواحد والآخر لا يمكن عبورها مهما طال الزمن ، واحساسنا بوجود هـــذه الهوات هو الذى يدفعنا الى الاعتقـــاد فى وجود « الشىء فى ذاته » أو « المتعالى » وشعورنا بأن عالمنا ليس مكتفيا بذاته وانما معتمد على شىء يكمن عبر الاشياء جميعا هو الذى يدفعنا الى دفع باب العلم لكى نشرف على عالم الميتافيزيقا أو عالم ما وراء الطبيعة ·

ونحن لا نستطيع أن ننتقل من ميدان العلم الى ميدان الفلسفة أو الميتافيزيقا دون أن نقوم بوثبة ، وهذه الوثبة تنطوى على شىء من العلو أو التعالى وموضوع الدراسة فى هذا الميدان هو « الأنا » أو الذات فى وجودها العينى الأصيل · وهو الوجود بمعناه الحقيقى ، وليس معنى هذه الوثبة أننا نثب خارجين من هذا العالم ، فان الانا تظل دائما داخل العالم مهما تفعل ولكننا نتجاوز « الوجود الموضـــوعى » الى الوجود الذاتى ، والواقع أننا لا نستطيع الاستغناء عن العالم فبدونه لا نستطيع أن نحقق امكانياتنا . ولا نستطيع ذواتنا أن تتخذ صورة محددة ، وفى الوقت

نفسه نحن نشعر أن العالم عقبة فى سبيل العلو ، واننا اذا استسلمنا لموضوعيته فقدنا أثمن مافينا ولهـــذا فان العلاقة بيننا وبين العـــالم علاقة توتر .

ومن هذه العلاقة يمكن أن نستخلص الصفة الاساسية للأنا أو الذات وهى انها رغبة مستمرة فى تجاوز نفسها والعلو عليها وكل ماتبلغه تعتقد أن من الواجب أن تبلغ أكثر منه ، والأنا الحقيقية مجرد امكانية لما يجب أن نكونه ، والفعل الذى يصبح به الانسان نفسه هو ما يسميه يسبرز بالوجود Existenz.

ولهذا الوجود سمات ثلاث تشير اليه تلميحا ولكنهـــا لا تكفى لاستفراق كل ما فيه ، أو نستطيع أن تقول هى الخطوط الرئيسية التى يسلكها لكى يحقق أسمى ما فيه . وهذه الخطوط الثلاثة هى :

١ ـ الحرية ، أى اختيار الانسان لنفسه .

٢ ـ الاتصال الحقيقى بالآخرين ويتمهذا الاتصال عنطريق الصراع العاشق .

٣ ـ التطور الروحى داخل اطار العالم .

الحرية : والحرية عند « يسبرز » هى هذا الانبثاق الاولى للوجود، أو هى الفعل الذى به تنتقل الذات الى مجـــال من الوجود يختلف كل الاختلاف عن مجالالوجود الموضوعى ـ اىوجود الاشياء ـ لكىتبدأفى خلق نفسها .

والحرية لا يمكن اثباتها أو البرهنة على وجودها ، ومشـكلة الحرية مشكلة قديمة ولكنها زائفة ، قد حلت هذه المشكلة حلين متناقضين يمكن أن نسميها بالجبريه واللاجبرية ، والواقع أن الاعتراف بالحرية كان يقوم غالبا على أساس التصور الذى يجعل من الفعل الحر فعلا بلا علة أو سبب ، وهذا التصور يجعل من الحرية فعلا جزافيا لا معنى له ، وليست هذه هى الحرية الحقيقية .

ومن الفلاسفة من نظر الى الحرية على أنها فعل لا يتحدد من الخارج أو لا يخضع لتحديدات ودوافع خارجية ، وفى هذا يخلط الفلاسفة بين حرية الفعل وحرية الاختيار . فمن الممكن مثلا أن أتصرف دون ارغام من الخارج فى حالة الخوف أو التعب مثلا ، هل معنى ذلك أننى حر لانالدافع الى الفعل داخلى بحت ؟ كلا فان الدافع لايحدد الاختيار ، وانما الاختيار هو الذى يحدد الدافع .

ويعتقد يسبرز أن اهتمام الانسان بأن يصبح حرا كاف وحده لان يجعله حرا . والحرية ليست شيئا نكتشفه ، وانما شىء نفعله ، وحينما أقول أنا موجود أنا نفسى ، أنا حر ، فان هذهالصيغ جميعا تعبر عنتجربة وجودية ، وهى بعينها تجربة «ديكارت» حينما قال «أنا أفكر فأنا موجود» غير أن ديكارت قد استهوته ملكة التفكير فربط بينها وبين الموجود ، وكان فى ذلك مخطئا كل الخطأ .

والحرية ليست عمياء ، والفعل الذى أقوم به بلا سبب ولادافع وانما أقوم به اعتباطا لا يمكن أن يعد فعلا حرا ، وانمـــا الشرط الأول للحرية هو المعرفة ، فاذا لم يجد الانسان نفسه بين امكانيات وقيم مختلفة واذا لم تصبه حيرة الاختيار بين هذه الامكانيات والقيم ، فان قراره الذى يتخذه سيكون تافها لاقيمة له .

والشرط الثانى للحرية هو الشعور « بقانون ما » فلا وجود لحرية بلا قانون ، ونحن لا نختار بين الامكانيات المختلفة مصـــادفة ، وانما بالرجوع الى لوحة القيم .

بيد أن الحرية شىء آخر غير هذا كله ، وهنـــا تظهر معنى المفارقة paradoxe عند « يسبرز » فالحرية متناقضة لانها بداية مطلقة ولكنها فى الوقت نفسه مشروطة بشرط ، وموضوع الحرية دائما محدد ، ولكنها تهدف الىغاية لا متناهية ، وتظل هذهالغاية مجهولة لاننا لا نعرفها الا عن طريق عدم رضانا بمـــا نبلغه ، وبرغبتنا المستمرة فى تجاوز كلما نصل اليه .

والوجود لا يمكن أن يتحقق الا فى صورة محدودة ، وهذا التحديد هو معنى الاخفاق أو الفشل عند « يسبرز » فان الحرية تريد أن تتحقق فى صـــورة لا نهائية كما رأينا ولكن وجـودها فى العالم يجعلها تتحقق فى صورة محدودة بيد أن هذا التحديد ، وهذا الاخفاق هو الذى يفتح للذات باب العلو أو التعالى .

ويحسن بنا أن نفهم معنى التحقيق الوجودى عند « يسبرز » وكيف يتم .

أن يصبح الانسان نفسه ، هذا هو معنى التحقق الوجودى . أما كيف يصبح الانسان نفسه فذلك لا يتم الا بالاتصال بالآخرين .

الاتصال : و « يسبرز » يختلف كل الاختلاف عن «كير كجورد» فى هذا الجزء من فلسفته ، فبينما يحاول « كير كجورد » أن يستمر فى عزلته وصمته واستسراره مؤمنا بأن الصلة الوحيدة التى يمكن أن يرتبط بهـا الفرد هى صلته بالله « وأن الوحدة أمام الله هى الوجود الحقيقى » ترى أن « يسبرز » يؤمن بضرورة خروج الذات من وحدتها وعزلتها ، لانهـا فى هذه الوحدة وتلك العزلة لا تستطيع أن تصل الى تحقيق نفسها تحقيقا كاملا ، فلا بد من الاتصال بالآخرين لكى تصبح الذات نفسها .

وفى هذا الاتصال تأخذ الذات وتعطى ، وهى فى لقائها مع الغير لاتقدم ذاتا قد تكونت فعلا ، وانما تصبح ذاتا حقيقية حينما تشاطرغيرها الحياة ، وهذه المشاطرة تتم على أساس أعمق من الاتصال اليومى المبتذل فهى عطاء وأخذ فى صدق تام وصراحة مطلقة .

ليس من شك أن الاتصال فى فلسفة يسبرز هو أعمق أجزاء هذه الفلسفة وأكثرها اصالة وجدة .

فقد رأينا كيف جعل « سارتر » من الصلة بين الذات والغير صراعا

مستمرا وكيف سبقه « هيجل » الى ذلك فجعل من هذا الصراع صراعه حتى الموت ·

أما يسبرز فقد جعل من هذه الصلة « صراعا عاشقا » وهــذا هو موضع الطرافة فى فلسفته ·

فالاتصال لا يتــم الا بين موجودين « خلق كـل منهمــا للآخر» Zueinandersein وفى هذا الاتصال تتم بين هذين الموجودين عملية خلق متبادلة ، بمعنى أن كلا منهما يساعد الآخر فى أن يكون نفسه ، وعملية الخلق هذه تقتضى الصراع ، ولكنه صراع لمصلحة الآخر ، وحب فى أن يكون هذا الآخر متحققا متكاملا ، أى أن يكون نفسه وأن يتمتع بحريته كاملة فى خلق نفسه ، ومن ثم كان هذا الصراع عاشقا · · · ·

وانا لا أستطيع أن أتصــل اتصالا حقيقيا بالآخر دون أن أكون نفسى وأن يـكون الآخر نفسه كذلك ، فلابد أن يشعر كل منا بحريته الى أقصى حد ، وبذلك يكون الاتصال بيننا حرا لا ارغام فيه ، ويكون النداء أو الدعاء قويا لا مرد له · فالاتصال يقتضى الانفصال ، وتمهـد له العزلة والوحدة ، وتبدأ الذات فى الشعور بفرديتها حينما تقف فى مواجهة المجتمع ، أى حينما تتخلص من ذلك الشعور الجماعى الذى يكاد يطغى على « الأنا » فيفقدها كل استقلالها الخاص وتميزها التام عن المجموع ·

والواقع أن الاتصال الحقيقى ينبعث من الشــعور بالامتعاض من العلاقات الاجتماعية العــادية التى تربط بيننا وبين الآخرين ، وحينئذ تتولد فى نفسى رغبة شديدة الى الوحدة والانعزال ، ولـكن هذه الوحدة يجب ألا تطول والا تمشى الجفاف فى وجودى ، وكأننى شجرة خلت عروقها من الماء · وفى هذه الحالة اشعر أننى لن أصبح نفسى حقيقة الا بالاتصال الحقيقى بالآخر على شرط أن يشعر هو الآخر بحاجته الى · · · ·

فالاتصال الحقيقى يقتضى الوحدة والاتحاد معا · واللحظة التى أفتح فيها أبواب نفسى للآخر هى اللحظه نفسها التى أحقق فيها معنى وجودى

فطبيعة الاتصال الحقيقى اذن ديالكتيكية متناقضة لأنهـا تميل الى نقيضها وهو الانفصال ، وذلك لانها تقوم على الحرية ، والحرية متناقضة لانها تستغنى عن الآخر وتعتمد عليه فى الوقت نفسه ·

وللاتصال طابع السر أو المعجزة لاننـا نعجز عن تفسيره بوساطة العقل الوضوعى وذلك لانه يتم داخل نطاق التعالى أو الله ، ويقول يسبرز « أنا وانت منفصلان فى الوجود التجريبى لكننا شىء واحد فى التعالى » ·

والاتصال يجب أن يتم فى تحفظ تام ، وبلا أى تحفظ ، فلا أتنازل عن شىء من امكانياتى ، ولا أتنازل لحظة واحدة عن حريتى ، فأنا «الصداق» الذى احمله للآخر ، وفى الوقت نفسه يجب أن أكون أمام الآخر عاريا عن كل قناع مجردا من كل حرص أو حذر وأن أقهر فى نفسى كل خوف أو خجل من العرى الروحى ، والا اختنق الاتصال فى جو من الاستسرار والغموض يجب أن يبرح الخفاء بينى وبين الآخر ، وهذا هو الحب ·

فالحب هو الشرط الأساسى للاتصال واذا لم يكن حب لم يوجد غير نوع من الاتصال اليومى المبتذل .

والحب هو الذى يحيل الصراع بيننا وبين الآخر الى صراع مفعم بالامل قائم على الرجاء ، وهو حركة مستمرة ، وتطور دائم تتعالى فيه الذات وتتجاوز وجودها الحاضر بلا انقطاع ، ولكى يبقى الحب ويدوم يجب الا يبلغ هدفه ، والا كان فى ذلك موته ، اذ لا يستطيع الحب أن يحيـــا بغير هذا التعالى المتصل .

ونحن نعلم أن الطبيعة الانسانية عرضة للانحرافات ولأنواع النقص المختلفة فالحب يصطدم فى كل لحظة بأنانيتى وحبى للتفوق والسيطرة وبخلى بنفسى وغيرتى عليها ، فاذا استسلمت لهذه النزوات والغرائز تحطم الاتصال الحقيقى بينى وبين الغير ، ولهذا لايخلو الاتصال الحقيقى بالغير من صراع مع النفس ومحاولة لتغليب الجانب الطيب فيهــــا على الجانب الشرير .

وقد يتعرض الاتصال الحقيقى لنكسة فى حالات معينة كالزواج مثلا ، فالمفروض ان الزوج هو الذى يوجه زوجته ، وله عليها حق الطاعه ، ولكن هذا كله يجب أن يتم دون ارغام أو تجـــاهل لارادة الزوجة اذا أردنا أن نحتفظ للاتصال بطابعه الأولى الاصيـــل ، وكذلك على الزوجة أن تطيع زوجها ولكن يجب ألا تكون هذه الطاعة عبودية ومذلة بحيث تفقد الزوجة شخصيتها تماما .

فالحب عند «يسبرز» يتخذ معنى مختلفا عن الحب الذى نعرفه، اذ ينطوى على الصراع والكفاح ويقتضى من المحب أن يأخذ حذره دائمامن أن يتخلى هو أو الطرف الآخر عن المثل الأعلى الذى يجمع بينهما فى محاولة واحدة هى محاولة الاندماج فى التعالى ، ولكن فى هـــذا الصراع يجب أن ابتعد عن أمر واحد ، وهو ألا أفرض نفسى مطلقا على الآخر ، فان فى مجرد هذا الفرض انتهاكا لحرمة الاتصال فاذا فشلت يجب ألا يخامرنى اليأس بل ينبغى على أن أكون مخلصا لمعنى الاتصال نفسه ، فأحاول أن اتصل من جديد ، وهكذا باستمرار .

التطور داخل العالم : وتحقق الذات لا يمكن أن يتم خارج العالم كما اشرنا الى ذلك من قبل ، بل انها تظل مرتبطة بالعالم ارتباطا وثيقــا . فاذا أرادت أن تتطور بحريتها دون أن تتخذ من العالم الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا التطور سقطت فى الفضاء ، فلا بد اذن من تزاوج الوجود ـ أى وجود الذات مع الوجود التجريبى ـ أى وجود العالم . وهذا التزاوج هو مايسميه « يسبرز » بالتاريخية Historicité وهذه التاريخية هى التى تمنح لامكانياتنا اللامحدودة طابع التحديد ، وهى التى تضفى على نوايانا ثوبا من الواقعية والحرية يجب أن تندمج مع العالم وتتشابك لكى تتحقق أى يجب أن تتخذ مواقف situations معينة .

ونحن فى كل لحظة من لحظات وجودنا فى موقف معين ، هذا الموقف

عبارة عن مجموعة من الظروف المعقدة ، وكل موقف من هذه المواقف جزء من كل أكبر منه ، وهو دائما بسبيله الى التغيير ليحل مكانه موقف آخر ، وهكذا تتألف حياتنا من سلسلة من المواقف المتوالية . بيد أن هناك مواقف خاصة يسميها « يسبرز » المواقف الحاسمة » أو الحدية Situations-Limites وقد سماها كذلك لانها تقف بنا عند حدود لا نجد لها تفسيرا كالموت والالم والصراع والخطيئة وتدفعنا هذه المواقف الى اتخاذ قرارات حاسمة .

وفي هذه المواقف نشعر أن دافعا ملحا يدعونا الى أن نغير أنفسنا وأن نتخذ قرارا حاسما ، فان أنفسنا بما هي عليه لا تكفي لمواجهة هذه المواقف ، فاما أن نصبح شيئا اكبر وأعظم ، او ان ننهار ونتحطم ونصبح أرواحا ضالة ... اما ان نصبح كل شيء ، أو لا شيء .

فالموت يذكرنا بأن حمكتنا وقوتنا محدودتان ، ويصرفنا بذلك عن الرغبة فى تفسير كل شيء فى العالم ، ويجعلنا نكرس أنفسنا لكى نمنح حياتنا قيمة قبل أن تنقضى .

ويزورنا الموت أولا حينما نفقد من نحب ، وحينئذ لا نجد لنا حيلة الا أن نخلص لذكرى من نحب ، وان نكون أوفياء لما تعلمناه وأفدنا منه ، وبهذا الوفاء والاخلاص نوقن بأن من نحبه لم نفقده تماما ، وفى هذا اليقين وحده ينهض الدليل على خلود الروح .

أما موتنا الخاص فشيء أكثر خطورة ، شيء يجب أن نعانيه بأنفسنا لنعرف كيف يكون ، وحين يتهددنا الموت نتساءل : ماذا يكسب الانسان اذا ظفر بالعالم كله ، وخسر نفسه ويستبد بنا الرعب حينما نلمح الموت على عتبة بابنا بعد أن تخلينا عن رسالتنا وتقاعدنا عن خدمة ذلك الحق الذى هو ووجودنا شيء واحد ، واصبحنا عبيدا للظروف توجهنا كيف شاءت أما اذا كنا أسياد مصائرنا ، وتمسكنا برسالتنا دون وهن أو تراخ فاننا سنواجه الموت فى شجاعة واطمئنان ، بل اننا سنرحب به عندئذ دون خوف أو وجل .

والصراع هو الآخر من المواقف التى نسلم بها فى الحياة ، بل اننا لنتعرض فى كل لحظة من لحظات حياتنا للصراع مع الآخرين ، اذ تصطدم الارادات بعضها بالبعض الآخر ، وتتنازع الحريات لاختلاف وجهات النظر فيما بيننا . والحب وحده هو الذى يستطيع أن يوفق بين وجهات النظر المتعارضة .

والخطيئة أيضا لا مفر منها لاننا فى أثناء اختيارنا للامكانيات نطرح امكانيات أخرى مما يولد فى نفوسنا شعورا بالندم والخطيئة . فالأب الذى يكرس حياته لابنائه قد يشعر بالخطيئة لانه لم يمنح الوطن من العناية ما منحه لابنائه ، ولكن الهرب من الاختيار مستحيل ، لانه لابد من الفعل ومن ثم لابد من الشعور بالخطيئة .

هذه هى المواقف التى يلتقى فيها الانسان بمصيره ، وفى حب

الانسان لهذا المصير دون تمرد واستســـلام علو على التجربة ونزوع الى الالتقاء « بالمتعالى » .

و « المتعالى » أو « التعالى » كما يسميه « يسبرز » الذى نلتقى به فى هذه المواقف الحاسمة من حياتنا هو « سر الوجود » ولكى نستطيع أن نبحث عن دلالة هذا المتعالى وطبيعته لا بد لنا من منهج خاص يختلف تمام الاختلاف عن المناهج المألوفة فى البحث ، وهى المناهج التى تفضى بنا الى أن نجعل من هذا المتعالى موضوعا من الموضـــوعات أو شيئا من الأشياء مما يفقده طابعه الأصيل .

والمنهج الوحيد الذى يمكن ان نصل به الى المتعالى هو ذلك المجهود الذى يمكن ان يقوم به الفرد عن طريق حريته لتحقيق ذاته ، لان هذا التحقيق نفسه ينطوى على المتعالى كموضوع للايمان اذ تبلغه الذات حين تقوم بوثبة عبر كل القضايا المنطقية المعقولة .

والبحث عن المتعالى هو فى حد ذاته انشاء لعلاقة وجودية بينـنـــا وبينه ، بل ان هذا البحث عثور على المتعالى الذى كان متحققـــا فى هذا العالم على هيئة شفرات chiffres مختلفة ، وكل ما فعلته هو اننى قرأت هذه الحروف أو هذه « الشفرة » عن طريق الايمان .

فالتعالى عند يسبرز ليس تعاليا على هذا العـــالم الذى نعيش فيه وانما هو تعال باطن أى داخل فى تركيب الوجود الواقعى التجريبى ، والا لم يكن لهذا الوجود أى معنى ، وهذه « الباطنية » أو المحايثة » كما يسميها بعض الفلاسفة العرب لا يمكن أن تنكشف الا كلغة لا يستطيع أن يقرأها الا المؤمن بهذا التعالى ، فهناك دائما بين الوجود الانســـانى والوجود المتعالى هذه الشفرة . هذه اللغة السرية التى توجد فى كل مكان وفى غير مكان .

ويسمى « يسبرز » هذا المنهج الذى يمكن أن نصل به الى المتعالى « بوجدان الليل » وهو السلوك الذى به يقلب الانســــان كل القوانين الانسانية المألوفة رأسا على عقب ، وهى القوانين التى يسميها « يسبرز » « بقانون النهار » .

والمتعالى لا يمكن التعبير عنه ولو بالســــلب كما يفعل بعض المتصوفة .. ورجال اللاهوت ، وتنعدم المقارنة بينه وبين أى شىء آخر لانه هو الآخر المطلق .

ومن الخطأ البين أن نعتبر « صوت الضمير » هو صوت الله ، لأن الله لا يمكن أن يتحدث الينا مباشرة ، اذ ليس من الممكن لانسان أن يقـاوم صوت الله وفى هذا تحطيم لحرية الانسان التى يحرص الله على أن تكون هى العامل الأساسى فى العبادة .

ويرى « يسبرز » أن علاقة الانســـان بالله هى مزيج من التحدى والعبادة اذ يتمرد المؤمن الحق على الحياة وما تغص به من مظالم ، وكأنما ينزع به عرقه الى عالم آخر يختفى فيه الظلم والشر والقبح ، ولكنه يشعر

فى الوقت نفسه بأنه جزء من هذا العالم الذى يتمرد عليه ، فأنى له اذن هذا التمرد الذى ينزع به الى عالم آخر ان لم يكن آتيا من الله ؟ فتمرد الانسان على الله هو من عمل الله فى الانسان • وهذا التمرد عمل من أعمال العبادة ، لأن العبادة لا تكون صادقة ان لم تكن صادرة عن حرية مطلقة •

وللتعالى لغات ثلاث يتحدث بها الى الانسان ، فهو يتحدث اليه عن طريق التجربه ، وعن هذا الطريق نرى الاشياء فى شفافية تامة ، ونلمح من ورائها المتعالى ، أو عن طريق الناس ، وهذا الطريق يمكن أن يتبدى على صور ثلاث هي الاساطير والأديان والفن ، فبها يستطيع الانسان أن يعبر عن الحقائق الخالدة •• بيد أن أحدا لا يستطيع أن يفهم هذه الصور المختلفة أو يتجاوب معها ان لم يكن مؤمنا بالحقيقه التى تحجبها وتبديها فى آن واحد •

واللغة الثالثة التى يتحدث بها المتعالى الى الانسان هى لغة التامل وبتخذ هذا التأمل صورة المذاهب الميتافيزيقية التى تتجه الى المتعالى، ولكن هذه المذاهب لا تستطيع الا أن تقدم الينا رموزا مجردة ، لا معرفة بالمتعالى فهى « شفرة الشفرة »

وقراءة هذه اللغات هى الثغرة المفتوحة فى الأشياء والتى نستطيع منها أن نطل على أعماق لا غور لها •

ويتحدث الينا المتعالى فى لغة أخرى هـــذه اللغة هى لغة الفشل أو الهزيمة ، ونحن نلتقى بها فى حياتنا على صورة من الصور ، بل لا بد لنا من أن نلتقى بها ويمكن أن تجتمع فى عبارة واحدة وهى « أن الكل فان » والنسيان ينتهى بأن يبتلع كل ما أراد الانسان تخليده ، والماضى هوة عميقة يختفى فيها كل شىء فالفشل قانون شامل لا مفر منه سواء فى مجال التفكير العقلى ــ حيث يصطدم الفكر فى بحثه عن المطلق بمـــا هو نسبى ، أو فى مجال التفكير العمـــلى الذى ينتهى بمحاولته لأن يصل بالوسائل المبيدة للجنس البشرى الى حد الـكمال • بل يصيب الفشل الذات فى محاولتها لادراك نفسها وتحقيق امكانياتها •

وكان من الممكن أن تنتهى فلسفة « يسبرز » عند هذا الحد الذى انتهت عنده فلسفة « سارتر » ، ولكن « يسبرز » يمضى معمقا تجربته الذاتية الى آفاق لم يتطلع اليها « سارتر » أو « هيدجر » ، وهذا ما يضفى على فلسفته طابعا خاصا أكثر عمقا ، فهو يقول ان الوجود يتكشف فى هذا الفشل نفسه الذى يصبح حينئذ الباب الضيق الموصل الى التعالى والابدية .

والواقع أن حرية الانسان فى الاذعان لهذا المصير تحيل الفشل الى نجاح والهزيمة الى انتصار ، أو بمعنى آخر ان حب المصير هو نوع من الايمان الذى يبلغ بنا الى المتعالى فى وثبة واحدة رائعة ، وهناك يتبدى لى الفشل على أنه نوع من الاختبار الذى يضعه الله فى طريقى كيما أحاول اجتيازه • وليس معنى ذلك أن أبحث عن الفشل عمدا لكى يتم لى الايمان •• كلا فان الفشل لا يكون فشلا حينما يتوقعه الانسان ، وانمـــا الفشل الحقيقى هو ذلك الفشل الذى يصادفنا حيث كنا نتوقع النجاح ، ولا معنى

للفشل ان لم يخاطر الانسان بكل وجوده مخـــاطرة صادقة ينشد لها النجاح ، أما توقع الفشـــل فهو نوع من القدرية Fatalisme الذي يستنكره « يسبرز » ·

وهذا الاخفاق يجب ألا يقودنى اذن الى السلبية لانها نوع من العدم بل يجب ان أعتقد دائما ان ثمة شيء أستطيع ان أفعله بعد هذا الاخفاق. فالاذعان للمصير ليس اذعانا سلبيا صرفا ، ولكنه اذعان ايجابى ، اذعان فاعل ان صح هذا التعبير اذعان حر يصل بى الى المتعالى ، وفى هذه العبارة يمكن أن تتلخص فلسفة « يسبرز » ·

جابريل مارسل

(١٨٨٩)

تبدا فلسفة «جبريل مارسل» بتجربة ذاتية خاصة كما تبدأ كل فلسفة حقيقية لا تريد أن تخدع نفسها ، وكان « مارسل » يحاول فى كل ما كتب أن يحتفظ لتجربته الحية بكل ظلالها وطعومها ، وروائحها المختلفة على عكس الفلسفات القديمة التى تريد أن تخفى هذا كله فى شيء من الخجل أو الغرور ·

وفلسفة « مارسل » فلسفه عينية عازفة عن التجريد « والمشكلة الرئيسية فيها هى مشكلة التعبير والاحتفاظ بكل ما فى التجربة الذاتية من نقائص وعيوب .

---

* ولد « جبريل مارسل » فى باريس سنة ١٨٨٩ ، وأعد نفسه لتدريس الفلسفه ، ولكنه كان يقوم بالتدريس على فترات متقطعة اذ حملته رسالته نحو آفاق أوسع من التدريس فاشتغل بالنقد الادبى والكتابة للمسرح ، والتأليف والموسيقى ، وأخذ يسجل خواطره الفلسفية فى يوميات ظهر فيها بوضوح تأثره بالفلسفة المثالية التى أعقبت « كانت » وخاصة فلسفة « شلنج » ، ولكنه كان عدوا لدودا لهيجل كما كان زميله الروحى « كيركجورد » وذلك لأن الفرد فى فلسفة « هيجل » غارق ضائع فى المطلق أو الروح المطلقة ·

وكان « مارسل » يعتقد أن المسرحية هى أكثر اشكال التعبير امتيازا لأنه يستطيع أن يخفى نفسه وراء أبطال مسرحياته ، وقد ورث هذا الحب للمسرح عن ابيه الذى كان يمضى سهراته فى قراءة المسرحيات لابنه قراءة ممتعة ·

وهكذا امتزج الفن بالتفكير الفلسفى فى شخصية « مارسل » بحيث لم يكن يستطيع أن يفصل الواحد عن الآخر ·

وكان أبوه ملحدا متأثرا فى ذلك بكتابات تين وسبنسر ورينان ، وكذلك عمته التى تولت تربيته بعد وفاة أمه وهو فى سن الرابعة ، وكلاهما ـ العمة والأب ، كانا ينزعان الى « اللاأدرية » أما الاولى فنحو اللاأدرية الاخلاقية وأما الثانى فنحو اللاأدرية الجمالية مما ولد فى الطفل شعورا قويا بالقلق والحيرة ·

وقد عانى مارسل فى طفولته وشبابه من العناية الفائقة والمراقبة الدقيقة التى فرضها عليه أبوه وعمته وجدته لامه ، فكان يشعر أن كل حركة من حركاته موضع تعليق ودراسة ·

وكان يمقت المدرسة مقتا شديدا مما أثار فى نفسه فيما بعد ثورة عارمة على مجموعة من التقاليد الاجتماعية ·

وربما ارتبطت فكرته عن « الحضور » بشعوره القوى بحضور أمه رغم وفاتها وقد أشار الى هذا الشعور فى فلسفته بما لا يدع زيادة لمستزيد .

وفى الجزء الثانى من اليوميات نلمح أثر الحرب فى تفكير مارسل ، فعندما نشبت الحرب الاولى التحق مارسل بوحدات الصليب الاحمر واشتغل فى قلم المخابرات للبحث عن المفقودين ولم يشترك اشتراكا فعليا فى الحرب لضعف صحته ، ولكن هذا العمل الذى كان يقوم به خلع على فلسفته سمة من الحزن والاسى العميق رغم تفاؤله واقباله على الحياة ولا يريد « مارسل » أن يكشف عن الوجود عامه ، لكنه يريد أن يدرس الوجود فى تفرده وتميزه كما يتحقق فى « الأنا » وذلك لأن حل المشاكل الرئيسية التى تتصل بوجود الله أو وجود النفس وخلودهما لايمكن أن يتم الا داخل اطار فلسفة عينية لان هذه المشاكل تتصل بوجودى أنا وتضعه فى كفة الميزان .

فلكى أفكر فيها يجب أن أفكر فى وجودى أولا وان أكشف هذا الوجود واتعمقه ولن يتم ذلك الا بالتجربة والتجربة وحدها .

ففلسفة « مارسل » فلسفة عينية تجريبية ، ولكنها ليست نوعا من الاستبطان السيكلوجى أو الترجمة الذاتيه الصرفة التى تهتم بتسجيل الحوادث اليوميه الجارية وانما تحاول هذه الفلسفة أن تعيد للتجربة الذاتية ثقها الوجودى ، أى ان تبحث عن معناها وقيمتها ودلالتها ، وهذه الفلسفة تقوم بنوع من الايقاظ الروحى للانسان لا لكى يصل الى الحقيقة ، وانما لكى تظل روحه متاجحة متعطشة الى المعرفة باستمرار دون كلل أو وهن أو تكاسل ، ولا يمكن للانسان أن يصل الى المعرفة دون أن يتجه اليها بكل قواه ، وآن يقامر عليها بكل ما يملك ، وفى هذا يقول « مارسل » ان كل مجهودى يمكن أن يعرف بأنه متجه نحو « انتاج » — كم أنفر من استخدام هذا اللفظ الفزيائى ! — تيارات تبعث بها الحياة فى بعض مناطق الروح التى تبدو أنها استكانت فيها الى الفتور والانحلال .

وليست المعرفة عند « مارسل » هى معرفة المتفرج الذى يقف وجها لوجه أمام العالم ، أو الذى يتراجع بضع خطوات لكى يتمكن من الرؤية .. كلا .. فان هذا النوع الخارجى من المعرفة هو أشد أنواع المعرفة سطحية ، وانما عمليه المعرفة عند مارسل هى نفسها سر من الاسرار ، لأن الوجود سر لا ينفد ولا يمكن استهلاكه ، ولا نستطيع أن نقول اننا نملك المعرفة اذ أننا لا نملك الا ما يمكن تقييده وحسابه ، وكل ما يمكن ان أعرفه يظل جزءا لا متناهيا فى الصفر اذا قيس الى ما أجهله .

والمعرفة عند « مارسل » عملية تنقيب وحفر مستمر للذات ، هى حل متصل للرموز وعملية دائبة من القاء الاضواء .

ويصطنع « مارسل » فى هذه العملية منهج « هسرل » الذى أشرنا اليه فى مقدمة هذا الكتاب ، فهو يقتطع من الواقع علاقة عينية ملموسة كالعلاقة بين الانسان والغير أو شعورا من المشاعر التى تراوده كالأمل مثلا ، ثم يشرع فى تحليل هذه العلاقة تحليلا عميقا حتى يصل الى ما يختفى خلف الظواهر العينية فهو يبدأ من الواقع ومن التجارب الشخصية ليصل الى ماوراء الواقع ، ولهذا يسمى يومياته «يوميات ميتافيزيقية» .

فالظواهر المختلفة تخفى وراءها الوجود ، فهى ليست حكايات يرويها أحمق كما يقول شكسبير — وانما هذه الظواهر تشارك فى الوجود بوسيلة أو بأخرى .

وليست الفلسفة الحديثة الا هروبا من حل هذه المشكلة ، فهى اما أن تكون « لا أدرية » وهذا المظهر السلبى مجرد حيلة للامتناع عن وضع المشكلة ، أو ان نرى فى حاجة الانسان الى تفسير وجوده الذى يختفى وراء الظواهر صورة من صور « الدجماطيقية أو الاعتقادية » التى حطمها نقد « كانت » المثالى وهذا النوع الأخير من الفلسفة ينكر كل ما هو شخصى فى أية صورة من الصور بل وينكر كل ما هو « تراجيدى » أو « متعال » .

فالخطوة الأولى التى يجب أن نخطوها لكى نتخلص من هذين الموقفين هى أن نذهب للالتقاء بأنفسنا ، وأن نكشف عن أعمق ما فينا من أصالة وتفرد وشخصية ، ثم أن نفكر فيما نكتشفه لكى نتمكن من اكتشاف ما هو أعمق من ذلك ، لأن أعماقنا لاحدود لها ولا نهاية .

ويبدأ « مارسل » بالتفرقه بين موقفين يتخذهما الانسان فى الحياة هما « الوجود والملك » .

فالرغبة فى امتلاك الاشياء أو الخضوع لها والاستغراق فيها ، ومنع الآخرين من امتلاكها تجعل الانسان مساويا للأشياء ، وهذا هو موقف « الملك » .

والملك نوعان ، ملك لشىء من الأشياء كأن امتلك هذا المنزل أو هذه السيارة ، أو هذه الصفة أو تلك ، وهذه الفكرة ترتبط بفكرة القوة .

أما الموقف الآخر فهو الذى يعلو فيه الانسان على هذا المستوى لكى يشارك فى الوجود .

فما هو الوجود ؟

وهنا يميز مارسل بين عبارتين طالما اختلط التميز بينهما ، وتعذرت التفرقة وهما المشكلة والسر .

فالمشكلة شىء موضوعى يوضع أمامى لحله ، كما توضع الصخور فى طريقى — دون أن أكون متضمنا فيها — فالمشكلة شىء خارجى بحت تقف منه الذات موقفا منفصلا تمام الانفصال ، فحل مشكلة هندسية مثلا لا يؤثر على مصيرى ولا يعرض حياتى أو وجودى للخطر .

أما السر فمسألة يوضع فيها وجودى كله موضع الاعتبار — فهو ينطوى فى داخله على الذات ، ولا يمكن أن يجعله الانسان موضوعا للفكر الا اذا جعل نفسه موضوعا للفكر كذلك ، فلا فرق بين أن نسأل ما هو الوجود ، وبين ما هو وجودى أنا ، والسر شىء لا يمكن تحديده وتعريفه ؛ وكل مانستطيع أن نفعله هو ان نتعرف عليه بنوع من الوجدان . فالشر مثلا يستطيع أن ينظر اليه الانسان من الخارج طالما لم يحدث له ، أما اذا أصيب الانسان بشر ما ، فانه لا يستطيع أن ينظر اليه نظرة موضوعية

لأنه يصبح متضمنا فيه ومرتبطا به ، والحرية كذلك لانها فى باطن الفكر الذى يحاول البحث عن هذه الحرية ، والحب سر من الاسرار لأننى أرتبط فيه بوجودى كله . وهذه الاسرار جميعا مظاهر لشىء واحد هو الوجود وحينما أتساءل ما هو الوجود أشعر أننى الذى أضع السؤال ــ موجود ــ فالوجود ليس شيئا امامى وانما فى . فالوجود اذن هو السر الاكبر أو سر الاسرار ولاحل له لانه ليس مشكلة ، وهو حاضر حضورا دائما ، ولذلك فاننا نستطيع أن نشارك فيه دون أن نمتلكه ، وان نتعرف عليه دون أن نعرفه .

وعلى هذا فاننا لا نجد فى الميتافيزيقيا أية مشاكل ، وبالتالى لا نتقدم فيها أى تقدم ، لان التقدم لايكون الا فى الفكر الموضوعى الذى يتغلب على المشاكل التى توضع فى طريقه ، وانما الميتافيزيقيا عبارة عن سلسلة من الاسرار تفضى حلقاتها بعضها الى البعض الآخر ، وتعود الواحدة الى الأخرى لأنها جميعا تشترك فى سر واحد هو سر الوجود .

ويعتقد «جبرييل مارسل» أن عدم التفرقة بين السر والمشكلة من الاسباب التى قضت على « الدهشة » وهى المحرك الاول للفكر الفلسفى .

فقد أصبح الانسان فى نظر العلم الحديث عبارة عن مجموعة من الوظائف الحيوية ، والاجتماعية ، أما الوظائف النفسية فيحاول البعض ارجاعها الى الوظائف الحيوية ، بينما يحاول الآخرون ادخالها ضمن الوظائف الاجتماعية اذ ان هذه الوظائف النفسية فى نظر العلم لا تقوم بنفسها ، ومثل هذا التصور أى ارتباط الانسان بوظائفه يبعث على اليأس والحزن ، لانه يجعل من الانسان كائنا حيا يتصرف وفقا لوظائفه المقدرة له دون ان يكون له وجود يتميز عنها ، وفضلا عن ذلك أصبحت فكرة الميلاد والحب والموت أشياء طبيعية جدا بالنسبة لهذا العالم الذى تسود فيه فكرة الوظيفة ، بينما هى بالنسبة للفيلسوف باعثة على الدهشة والتأمل الطويل والتفكير المتصل .

والوجود فى حد ذاته هو أول الاشياء الباعثة على الدهشة ، بل هو التجربة الأولى التى يرتكز عليها كل تفكير ، وهو نقطة البداية فى البحث الفلسفى . أنا موجود .. هذه هى الحقيقة الاولى ، فديكارت كان مخطئا أشد الخطأ حينما قال . « أنا أفكر ، اذن فأنا الوجود » لأن الوجود فى حد ذاته أشد وضوحا من التفكير ، أو الحقيقة الاولى التى لا تحتاج الى اثبات أو برهان أو قياس ، والتفكير لا يمكن أن يتم بلا وجود ، لأن الوجود سابق على كل تفكير .

والشعور بوجودى يرتبط أول ما يرتبط بجسمى ، وشعورى بجسمى يضع العالم فى اللحظة نفسها التى يتم فيها هذا الشعور ، فوجود العالم اذن لا ينفصل عن الشعور بوجودى ، وفى هذا قضاء على مشكلة العالم الخارجى وهى المشكلة التى شغلت الفلسفات المادية والمثالية على السواء ، ومن الواضح أن « مارسل » ليس مثاليا أو ماديا لأنه يقضى على المشكلة فى مهدها ، اذ لا معنى لانفصال وجودى عن وجود العالم

بما دام لى جسم ، والتجربة البدائية الأولى تؤدى بنا الى الاعتراف بالاتحاد بين النفس والجسم وبين النفس والعالم ٠

ولا يعنى « مارسل » بالجسم ما يتبدى للآخرين على انه شيء من الأشياء وانما هو يعترف بالجسم على انه الطريقة الخاصة التى يحيا بها الانسان وجوده ، « لأن الانسان لا يستطيع أن ينسلخ عن جسمه أيا كان موقفه من الوجود فالجسم هو الوسيلة التى تنتسب بها الى العالم » ٠

والواقع أن مارسل يهتم اهتماما بالغا بفكرة الجسم ؟ والجسم عنده يجمع بين الذات والموضوع فى آن واحد ، وهو الوسيط الذى لم يستطع « ديكارت » أن يكتشفه بين النفس المفكرة والعـالم الخارجى ٠ وحينما أؤكد أن شيئا ما له وجود فذلك لاننى أربط بينه وبين جسمى ، بل ان العلاقة الغريبة الكائنة بينى وبين جسمى تلون فى الواقع كل حكم وجودى أقوم به ، فهى اذن سر من الأسرار لأنها ليست علاقة موضوعية ، أو علاقة ملك avoir. فالجسم ليس أداة استخدمها لأننى لا أستطيع أن أميز جسمى عن نفسى ، فأنا جسمى ، ولكن هل هذا هو كل ما فى الأمر ؟ كلا . . فان فى ذلك قضاء على « الأنا » اذ يصبح الجسم حين ذاك هو وحده الموجود ، بينما الواقع أن جسمى لا يستطيع أن يوجد وحده ، والا أصبح جثة ، فأنا لا أتميز عن جسمى ، وهذا هو موضع الغرابة فى هذه العلاقة ، وموطن السر ٠

ولكن ما معنى هذا الوجود المتجسد incarnée ؟

الوجود عند (مارسل) ــ وهو يتفق فى هذا مع الفلاسفة الوجوديين ــ هو أن يصنع الانسـان نفسه بأن يعلو عليها ويتجاوزها صاعدا نحـو المتعالى ، وهذا العلو أو التصاعد لا يكون بغير ايمان ، والايمان لا يكون بالفكر وانما يكون بالارادة ٠

والانسان لا يستطيع أن يفهم نفسه الا اذا كان وجوده كله متفتحا على الله وعن طريق تحليلنا لموقفين يتخذهما الانسان فى الحيـاة نستطيع أن نلقى أضواء على معنى الوجود ، وهذان الموقفان هما الامل والوفاء ٠

ويهتم « مارسل » بتحليل هذين الموقفين تحليلا عميقا وافيا ، وفى كتابه « الانسان المتجول » يحاول أن يشيد ميتافيزيقيا للامل ٠

وهو يعتقد أن الأمل هو نسيج الروح الـــذى منه صنعت ، وهو بالنسبة اليها كالتنفس لا غنى عنه بالنسبة للكائن الحى ، فهو التركيب الطبيعى للوجود الانسانى وليس معنى ذلك « أن « مارسل » يتجـاهل القلق الذى اعترف به الوجوديون جميعا وخاصة ذلك القلق الذى يثير فى النفس فكرة الموت ، فهو يقول ان القلـق أمر طبيعى ، بل ضرورى أيضا ، وحياة « مارسل » وتجربته الذاتية لا تخلوان من القلق الذى يفضى الى اليأس ، وليس الأمل مجرد رد فعل نتخذه للدفاع عن أنفسنا ضد رزايا الحياة ومحنها ، وانمـــا هو سلوك معقد يتألف من مواجهة العقبات التى تصادفنا والتسليم بوجودها مع التغلب عليها وتحويلها من

عوامل معوقة للنمو الفردى الى وسائل تصطنعها الذات لتحقيق امكانياتها وتأكيد نفسها • فالأمل هو استغلال للعقبات التى كان من الممكن أن تقود الى اليأس ، هو ملكة البدء من جديد ، وبلا انقطاع •

فما هى القيمة الاساسية التى يقوم عليها الأمل ؟•

ان المحرك الأول فى الأمل هو الاقبال على الحياة والحماس الذى لا يقبل الهزيمة ، والذى يؤمن دائما بأن من الممكن الاستفادة من التجربة •

ومن الوجهة الميتافيزيقية يتضمن الامل برهانا على المتعالى ، لأن الأمل هو هذه القوة التى تدفعنا دائما الى الصعود المستمر ، والاتجاه نحو شىء أعلى من الواقع الذى تعيش فيه الذات . وهو أشبه ببرهان الكمال الذى اتخذه « ديكارت » لاثبات وجود الله ، ويتلخص هذا البرهان فى أننا ما دمنا نفكر فى الكمال والكمال يقتضى الوجود لأن العدم نقص ، فلا بد أن يكون هناك كائن كامل موجود هو الله • وكذلك الامل ينطوى على الاعتقاد بأن الحياة معنى ، وأن المجهود الانسانى الحقيقى لا يمكن أن يذهب سدى ، وان الغائية تشيع فى الحياة واننا نشترك فى هذه الغائية ونساهم فيها بوجودنا ، ونعمل على أن يشارك غيرنا فى الوجود دون أن نعوق تقدمه نحو تحقيق نفسه ما دام يهدف الى مثل عليا واحدة .

وتجربة « الوفاء » تكشف لى أيضا عن معنى الوجود الذاتى ، وتفتح الطريق لذلك الوصول الى المتعالى ، والوفاء معناه أن يتمسك الانسان بكلمته ويرتبط بالوعد الذى قطعه على نفسه أيا كانت الظروف والاحوال العابرة فانا حينما أعد أقيد مستقبلى كله.. لان الوعد يلزمنى بأن تظل مشاعرى كما كانت حينما قطعت هذا الوعد على نفسى وهذا مستحيل لأن الحياة والشعور فى تغيير مستمر كما أوضح برجسون بحق فأنا اذ أفى بوعدى لا أخلص لنفسى لأننى سأفعل حينئذ ما يخالف شعورى ويتعارض معه •

فالوفاء يضعنى فى محنة .. ولكن الوجود نفسه يخرجنى من هذه المحنة ، لان الالتزام لامعنى له اذا جعلنا الذات وحالاتها الشعورية شيئا واحدا ، فهناك عنصر دائم ثابت لايتغير فينا بتغير الحالات النفسية ، والوعد هو ارتباط هذا العنصر الذى يتعالى على الحالات النفسية ويتجاوزها ، والذى يمكن أن يعد أعلى من النفس ، وهو عنصر لا يختلط بالموقف الراهن وانما يتعالى على الحاضر وعلى المستقبل معا لانه لا يتقيد بالواحد أو الآخر ، وانما يتقيد بكلمته ووعده فحسب ، وارتباطى بوعد معين يجعلنى أقيم داخل ذاتى درجات بعضها أعلى من البعض الآخر ، وفى القمة مبدأ أعلى أرتبط به وفى أسفل السلم حياة تظل تفاصيلها مجهولة بالنسبة الى ، ولكن هذا المبدأ الأعلى يظل مسيطرا عليها أيا كانت هذه التفاصيل •

والوفاء أيضا يقتضى الحرية ، لأنه لا معنى لوعد نكون مجبرين

عليه بل ان الوعد الحقيقي هو الذى يحتمل فى كل لحظة ان نحنث به، وبذلك يتخذ معناه والا كان اضطراراً .

والواقع أن الحرية تعرض ذاتى للخطر ، لانها امكانية لخيانة نفسى ، أو بتعبير فلسفى ، هى امكانية لسلب داخلى ولكننى أستطيع بها أيضا أن أحقق نفسى وأؤكد ذاتى كشخص .

ولكن كيف يكون ذلك ؟ .. يكون باحتفاظى بالوحدة والثبات وسط ما تتصف به الحيـــاة من كثرة وتشتت ، وأن اعترف بالماضى واواجه الحاضر واصنع المستقبل بنوع من الابداع المستمر لنفسى ٥ ابداع هو والوفاء شيء واحد .

وليست الحرية هى أن أقوم بأفعال لامعنى لها ولا دافع كما يقول «أندريه جيد » لان هذا التعبير نفسه متناقض ، والفعل الذى لا يرتبط به الفاعل ولا يعد مسئولا عنه لا يعد فعله ، ففى الحرية التزام ومسئولية والفعل الحر هو الوسيلة التى أحقق بها نفسى ، فالحرية والوجود والفعل والشخصية كلها حقيقة واحدة .

والوفاء الحقيقى يظل يتدرج بنا حتى نبلغ الله ، لان الله هو الكائن الذى يبادلنا الوفاء المطلق ولا يتخلى أبدا عن الانسان . وكل أنواع الوفاء ما هى الا نداء من الله لكى يشهد على وفائنا ، ولكى يضمنه ويحفظه ، والارتباط بشخص ما يصبح فى نهاية الامر شهادة .

وهذه الصلة بينى وبين الله ـ وهى صلة بين شخصين ـ يجب أن تكون بالنسبة الى مبدأ للابداع الحقيقى ، لاننى بالصلاة والعبادة أشارك فى منبع وجودى وفى اتحاد لا يبلغ مداه التعبير ، وواجبى اذن هو أن أكون مهيئا دائما لتلقى الوحى ، ومتأهبا للاتحاد مع الله .

فالايمان عند (مارسل) عبارة عن دعوة أو نداء لا ارغـــام فيه أو اضطرار ويصبح الالحاد أو الكفر حينئذ فى نظر المؤمن رفضا وانكـارا أو عزوفا وانصرافا .

والايمان عند (مارسل) ليس هروبا من القلق الذى تبعثه الحياة فى النفس ، بل على العكس من ذلك نجد أنه وليد السعادة والارتياح والاطمئنان وفى هذا يقول « مارسل » . « لقد تولد الايمان فى نفسى فى لحظة من لحظات التوازن الاخلاقى أحسست فيها أننى سعيد سعـــادة استثنائية » .

والايمان ليس وفاء لمعتقدات معينة ولكنه أشبه بالوفاء لشخص ما، وهو يجعل الله حاضرا ، وكأننى أتحدث اليك « أنت » .

والعلاقة بين « الأنا » و « الأنت » هى أيضـــا سر من الأسرار كالعلاقة بين النفس والجسم ، وكما أن الشعور بالواحد يقتضى الشعور بالآخر ، فان فى مجرد الشعور «بالأنا» شعور بالغير أو بك « أنت » ، فلا انفصال فى التجربة للواحد عن الآخر ، واكتشاف أحدهما يتم فى لحظة واحدة مع اكتشاف الآخر .

وهناك آخر مطلق أو « أنت » مطلق هو الله ٠ ولا يمكن أن تتحقق ذاتي الا بعد الارتباط بالله عن طريق الايمان ٠

والتجربة التي تكشف لي عن الآخر هي تجربة الالتزام أوالارتباط نفسها لأنها تكشف عن الأنا والأنت في وقت واحد ٠ والارتباط يتم بالغير فنحن لا نرتبط بالأشياء ، ولا يمكن أن تطلب منا الأشياء أن نفي بوعودنا مثلا ٠ حقا من الممكن أن يرتبط الانسان بمثل أعلى أو رسالة معينة ولكن الشرط الأساسي لهذا الارتباط هو أن تتشخص الرسالة أو المثل الأعلى في زعيم أو مفكر أو فيلسوف ، لأن الصيغة المجردة لايمكن أن تطالبنا بشيء ، بل على العكس هذه الصيغة مدينة بالوجود الى الفعل الذي أضعه بها ٠

ولكن ألا نستطيع أن نقول اننا في حالة التمسك بمثل أعلى انما نرتبط بأنفسنا ، وأن الوفاء يعود في نهاية الأمر الى علاقة بيننا وبين أنفسنا ؟ ألست حينما أفي بوعودي انما أؤكد وحـــدة شخصيتي وتكاملها ؟

الواقع أن مثل هذه النظرة تسلب الوفاء طابعه الأصيل لانه يستحيل عندئذ الى رغبة قوية في الاحتفاظ بالكرامة والتشبث بالغرور الانساني٠

والحقيقة أننا نرتبط بالآخر على أنه شيء مختلف عنا ، فالأشــياء جميعا تختلف عنا ، وانما نرتبط به على أنه حرية وشخصية مختلفتان عن حريتنا وشخصيتنا ٠

والارتباط أو الالتزام لا بد ان ينشأ عن دعوة من الآخر لنـــا ، لأن الآخر ان لم يكن محتاجا الى ، فلا داعي للارتباط به ٠ فالارتباط يقتضي الكرم والبذل والتضحية ، وعلى هذا الأساس يمكن أن نميز بين الشخص المشغول بنفسه المنطوي على ذاته ، الأناني الذي ينظر الىوجوده باعتباره ملكا يخشى أن يفقده أثناء عملية العطاء والمنح ، وبين الشخص الذي ينفتح وجوده للغير ، بل الذي ينسى نفسه ويثق في الغير ، بل يعتقد أن البذل والعطاء هما الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بهـــا أن يخلق شخصيته ٠

فالاصل في الوجـــود أن يكون مشـــاركة Co-existence في الوجود ، وأن يتخذ صيغة « نحن » لا « أنا » فحسب ، وهذه المشاركة لا تقتصر على مجرد المعية في الزمان والمكان ، أي في مجرد الوجود مع الآخرين وانما هي حضور متبادل واندماج ، وهذا ما نشعر به في الصداقة والحب ، حتى بعد موت من نصادق أو نحب ٠ والموت هـــو محك الوفاء الخالص لأن الحضور هاهنا يتخذ معناه الصادق وتسقط منه علائق الوجود الواقعي ، أو الآخر بوصفه شيئا من الأشياء ، فالحب اذن ، أقوى من الموت لأنه يحتفظ بحضور الآخر رغـــم اختفائه من العالم ٠

وكذلك الايمـــان يجعـــل من الله حضورا Présence بكل مافي الكلمة من معنى ، لأن الله هو « الآخر » المطلق وهو « شخص » تقـــوم

الصلة بينه وبيننا على أساس من الحوار والصلاة ، والصيغة الحقيقية للاعتقاد فى الله ليست هى « أعتقد أن ٠٠ » وانما « أعتقد فى ٠٠ » فالاعتقاد عبارة عن فعل من أفعال الثقة فى شخص ، أى أننى أثق بالله ، فأرتبط به بكل وجودى وكيانى ، وهذا الفعل لا يصدر عن الفكر المجرد ، ولكن عن وجود الانسان المؤمن كله ٠

وفى اللحظة التى يرتبط فيها الانسان بالله يشعر أنه ليس مخلصا كل الاخلاص في هذا الارتباط ، أو على الأقل يشعر أن اخلاصه ليس كافيا لارتباطه بأشياء أخرى دنيوية تبعده عن الاستغراق الكلى المطلق فى الله ، وهنا يصبح ايمانه انتظارا أو أملا فى أن يهرع الله الى الأخذ بيده والاسراع الى نجدته وتخليصه من شوائب الضعف والعجز التى تقعد به عن بلوغ مرتبة الايمان الخالص ٠

فالمؤمن من لايستطيع أن يعتمد على نفسه وعلى قواه الخاصة فحسب ، بل لا بد من أن يثوب الى الله ، وينيب اليه لكى يرفعه الله الى ملكوت السماء ٠

وهكذا نجد ان فلسفة « مارسل » متفتحة على العناية الالهية ، وأن التجربة الأساسية فى هذه الفلسفة هى « الايمان » بالله ايمانا مطلقا وأنها تسلك سبيل التصوف المسيحى حتى تصل الى غايتها وتحقق هدفها من الاتحاد بالله والاستغراق فيه والاستجابة الى دعائه ٠

خاتمـة ..

لاأدعى بعد هذا العرض الوجيز لتلك الأشكال من أشكال الوجودية أننى قد وفيتها حقها من الدراسة والبحث ، ولذلك فاننى لا أستطيع أن أقف منها موقف الناقد ، فأقع فى ذلك الخطأ الجسيم الذى يقع فيه قوم يصبون لاذع نقدهم . وقارص لومهم على أفكار وآراء لم يكفوا أنفسهم عناء فحصها ودراستها . بل ان منهم من يعترف بأنه لم يقرأ عنها شيئاء ومع ذلك فانه يضم صوته الى تلك الأصوات الناقدة متأثرا بالضجة الهائلة التى تحدثها تلك الأصوات من جهة ، وبما يراه من الافعـــــال المبتذلة الفاجرة التى يقوم بها دعاة الوجودية ــ وما هم من الوجودية فى شئ .. من جهة أخرى .

ان كل نقد لفلسفات الوجودية دون فهم عميق لجوهرها ومراميها وغاياتها مضيعة للوقت ، وعبث لا طائل وراءه .

والواقع الذى لا يستطيع المرء انكاره مهمـــا أوتى من موهبة على الاجحاف والتضليل هو أن الفلاسفة الوجوديين قوم تعمقوا بحث الوجود الانسانى ليصلوا الى أبعد أغواره ، وانكبوا على تحليل تجاربهم الذاتية تحليلا دقيقا قلما أتيح لغيرهم من الفلاسفة القدماء . وهم فى هــــذا التحليل جادون كل الجد ، ــ يريدون أن يصلوا الى اقامة فلسفات جديدة جديرة بهذا الاسم . وقد تجد فى هذه المحاولة ثغرات واسعة أو ضيقة ، ولكن هــذا كله لايقــدح فى قيمة هــذه المحاولة وخصوبتها وثرائهـــا ، وأن من الممكن للفيلسوف الحق أن يستخلص منها عناصر قيمـــة ذات دلالة كبيرة فى البحث عن الغاية من وجود الانسان وعن الشروط التى لابد منها لكى يحيا حياة أصيلة حقيقية .

والشىء الواضح الذى يمكن أن نستخلصه من هذا العرض السريع هو أن الوجوديات جميعا تتجه اتجاها ملحا عنيدا نحو « الذاتية » وقد يكون هذا الاتجاه مبالغا فيه فى بعض الأحيان ، ولكن هذه المبالغة ضرورة تاريخية ان صح هذا التعبير ــ فان هـــذه العصور التى سبقت ظهور الفلاسفة الوجوديين اتجهت الى الموضوعية اتجاها مبالغا فيه أيضا بحيث قدمت الذات ضحية على مذبح الموضوع وفسرت الحياة بالآلية ، وأنكرت الفردية فى سبيل المجموع ويتضح ذلكأوضح بيان فى الفلسفات الوضعية ونظريات دوركيم فى علم الاجتماع والســـلوكية فى علم النفس حتى أصبحت المشاكل الانسانية تحل بالاحصاءات وبالتجارب التى تجرى فى المعامل الكيمائية .

ولكى يتم التوازن كان لابد من حدوث رد فعل مضـــاد يتجـه نحو

الذاتية هو ذلك الذى لمســناه فى الوجوديات الحديثة بحيث رأيناها تهتم كل الاهتمام بمشـاكل الانســان اليومية ، وبحياته الواقعية العينيـة الخاصة ٠

فالأمر الذى لا يمكن انكاره هو أن الفلسفات الوجودية انسانيـة بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، فقد جعلت من الانسان صانعا لمصيره مبدعا لقيمه الخاصة فألقت بذلك على عاتقه مهمـة شاقة عسيرة كانت بلا ريب سببا فى نفور الكثيرين من هذه الفلسفة المتعبة المجهـدة التى تلقى العبء كله على كاهل الانسان دون أن تترك له عذرا فى التخلى عن هذه المسئولية ، أو ملاذا يستطيع أن يلجأ اليه هربا منها ٠

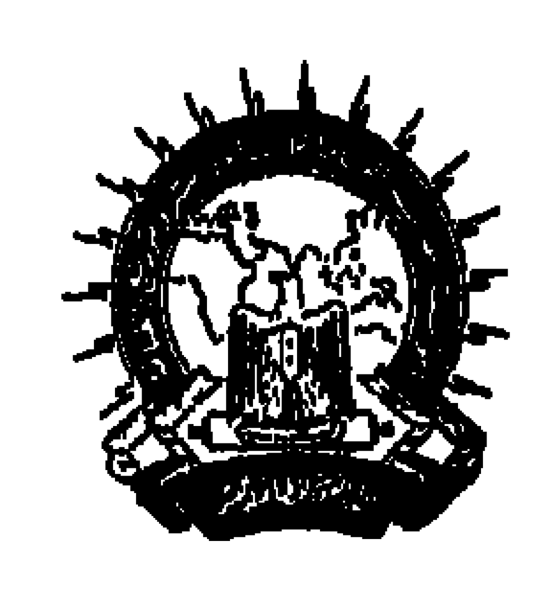
والواقع ان الفلسفات الوجودية سواء الملحدة منهـا أو المؤمنة تتفق جميعا فى شىء واحد ، وهو ضرورة العلو على الذات وتجاوزها باستمرار ، وفى هذا العلو وذلك التجاوز تحقق الذات نفسها وتملك زمام وجودها .

كما انها تتفق جميعا فى التنبيه على دراسة « الغير » وصلة الذات بالآخرين دراسة وافية ، وهى فى هذا المجال تفتح فتحا جديدا فى تاريخ الفلسفة ، وتطرق بابا لم يطرقه أحد من قبل ٠

ومهما يكن من أمر ، فان الفلسفات الوجودية فلسفات مليئة بالأفكار الخصبة جديرة بالدراسة الفاحصة والتأمل العميق ٠

واذا كان هذا الكتاب قد أقنع بعض الناس بأن الوجوديات شىء آخر غير تلك المباذل والمهازل التى يرونها ويسمعون عنهـا ، فاننى أكون قد بلغت الغرض منه وأصبحت الغاية التى اليها سعيت ٠

الفهرست



الدار القومية للطباعة والنشر

١٥٧ شارع عبيد - روض الفرج

تليفون ٤٠٧٥٣ / ٤١٠١٢
٤٠٥٨٨ / ٤٠٨١٤



مطابع الدار القومية

١٥٧ شارع عبيد ـ روض الفرج

تليفون { ٤٠٧٥٣ ـ ٤١٠١٢
٤٠٥٨٨ ـ ٤٠٨١٤



العدد ٤٠ الثمن ١١ قرش